« L'ÉPÎTRE À L'ARMÉE »
AL-MA'MŪN ET LA SECONDE DA'WA

(Première partie)

L'étude systématique des lettres officielles des premiers souverains 'abbāsides n'a pas encore été entreprise (1). Cela est regrettable car ces textes ont traité des aspects très intéressants pour l'historien (2). Ce désintérêt se justifie dans la mesure où

(1) Deux exceptions majeures d'études historiques centrées sur une épître : dans la première S. D. Goiten, « A Turning Point in the History of the Muslim State, A propos of the *Kitāb al-Ṣaḥāba* of Ibn al-Muqaffa' », *Studies in Islamic History and Institutions*, Leyde, 1966, pp. 149-167, a analysé les multiples problèmes militaires, sociaux et religieux sous le règne d'al-Manṣūr à partir de cette *risāla* ; même processus dans l'ouvrage de Ch. Pellat, *'Abdallāh b. al-Muqaffa' « conseilleur » du calife*, Paris, 1976.

(2) L'éventail des sujets traités par les lettres officielles déborde largement le cadre de la correspondance administrative *stricto-sensu*. Parmi les nombreuses listes des sujets traités conservées par les sources, celle d'Ibn al-Nadīm semble, ici, la plus intéressante car elle couvre l'époque qui nous préoccupe : *al-Fihrist*, Beyrouth 1398/1978 (éd. fac.-similée de l'ouvrage imprimé au Caire s.d.), p. 183, a cité deux listes établies selon les sujets. Dans la première, figure la correspondance traitant « des affaires du peuple, des conquêtes, des défaites, de la délivrance, de l'obéissance, de la loi religieuse, de la gratitude (Aḥmad b. Yūsuf a composé, entre autres, une *risāla fī l-shukr* qui a été citée intégralement par Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *K. al-manthūr wa-l-manẓūm*, ms. British Museum, ADD 18352, fols 64r-66v), des brevets, des pactes, des conseils, de l'esprit de corps, de la pluie, des tremblements de terre, des serments d'allégeance, de la conclusion des traités de paix, des admonestations, des besoins, de l'agrément, de l'affection, des reproches affectueux, de l'excuse, des alliances, des félicitations, des cadeaux, des actes d'investiture à la judicature, au commandement du *jihād* et sur le Pèlerinage, des vœux aux malades, des sectes hétérodoxes et des [lettres] réponses aux annonces de conquêtes ». La seconde traite de la correspondance entre les dirigeants. Elle comporte les lettres de vœux de bonne fortune, les missives sur les incendies, les invocations de pluie, les dons, les sauf-conduits, la nostalgie, les mesures à prendre à la vue de la nouvelle lune et sur la venue des fêtes. Elle s'achève par les missives

seuls de rares vestiges ont subsisté. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr (m. 280/893) dans *Kitāb al-manthūr wa-l-manẓūm*, et à un degré moindre, Ibn Ḥamdūn (m. 562/1160) dans sa *Tadhkira* ont conservé, en partie seulement, la correspondance officielle des grands commis de la chancellerie ʿabbāside de la première époque. L'utilisation de ces vestiges se révèle ardue pour l'historien pour une double raison : le style baroque et surchargé de ces lettres exige un effort soutenu pour être à même d'en saisir le contenu. D'un autre côté, les résultats peuvent paraître décevants : plus d'une fois, les anthologues ont procédé à des coupes et se sont contentés d'en citer des extraits ; de plus, l'on jurerait que ces compilateurs se sont plus, comme à plaisir, à embrouiller les pistes : les noms des destinataires ont été systématiquement omis et remplacés par le terme *fulān* (untel) ; pour l'historien, cet anonymat volontaire fait perdre à la lettre une grande partie de sa valeur documentaire. Les exceptions concernent seules les pièces considérées comme les chefs-d'œuvre du genre.

Risālat al-khamīs (La lettre à l'armée) appartient à cette dernière catégorie (3). Elle a été composée par Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib (m. 213/828) (4) au nom d'al-Ma'mūn. Elle débute par la phrase suivante : « *mina-l-imāmi ʿAbdi l-Lāhi l-Ma'mūni amīri l-mu'minīna* (de l'Imām ʿAbdallāh al-Ma'mūn, Commandeur des Croyants) ». Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr la cite à deux reprises dans son anthologie encore manuscrite (5) : la première

sur la démission, les requêtes et la justice ». Il ne fait point de doute que cette prose, si elle nous était parvenue, aurait enrichi notre connaissance de l'époque.

(3) Ibn al-Nadīm, *loc. cit.*, : « les épîtres dont l'excellence est unanimement reconnue sont *ʿAhd Ardashīr*, *al-Risāla al-māhāniyya* de ʿUmāra b. Ḥamza, *al-Yatīma* d'Ibn al-Muqaffaʿ et *Risālat al-khamīs* d'Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib ». En ce qui concerne le dernier titre, les éditions de *K. al-fihrist* ont adopté la leçon erronée de Flügel, *Risālat al-Ḥasan* d'Aḥmad b. Yūsuf. Dodge, dans sa traduction, *The Fihrist of al-Nadīm*, Columbia Uni. Press, 1970, vol. I, p. 276, n. 106, a rétabli la leçon correcte à partir du ms. de Chester Beatty. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, qui a devancé Ibn al-Nadīm d'un siècle, affirme à propos de cette *risāla* dans *K. al-manthūr wa-l-manẓūm*, fol. 66v : « *wa-minhā Risālatu l-khamīsi fa-innahā taqaddamat mā qablahā wa-akhkharat mā baʿdahā* (parmi [les chefs-d'œuvre du genre], *Risālat al-khamīs* qui a surpassé les lettres qui l'ont précédée et relégué celles qui l'ont suivie) ».

(4) Sur ce *Kātib* qui semble avoir exercé une influence profonde sur al-Ma'mūn — il est probable qu'il ait occupé le poste de vizir sans en avoir porté le titre, v. Sourdel, *Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936*, Damas, 1959, pp. 225-231 et index ; *EI*², « Aḥmad b. Yūsuf b. al-Qāsim b. Ṣubayḥ », *s.v.*

(5) Sur l'ouvrage et son auteur, Sezgin, *GAS*, vol. I, p. 349 ; Crone, index.

fois, il l'a transcrite *in extenso* (fol. 66v-69v) ; la deuxième fois, il reproduit des passages copieux de l'introduction doctrinaire (fol. 103v-104r). Nous sommes donc en présence d'un texte officiel qui expose le point de vue du souverain. Un bref résumé est indispensable ; on lui consacrera la première partie de cette étude.

Les destinataires — *Ahl Khurāsān* — posent un problème : cette nomenclature a-t-elle désigné tous les habitants de la région ou un secteur déterminé, les légions khurāsāniennes? Que l'on opte pour l'une ou l'autre de ces significations, on devra faire la part entre *Ahl Khurāsān* des débuts de la *Daʿwa* et les contemporains d'al-Ma'mūn. Le problème se complique avec le temps ; la dispersion joue. Certains demeurent dans la mère patrie. D'autres s'installent à Baghdād. Les intérêts ne demeurent pas forcément identiques. Ces problèmes seront discutés dans un deuxième temps.

La *Risāla* révèle, par ailleurs, l'existence d'une deuxième *Daʿwa (al-daʿwa al-thāniya)* qui a été conçue par al-Ma'mūn ; cet aspect inédit exige par là-même un examen en profondeur.

Le grand avantage de la lettre réside dans le fait qu'il s'agit d'un document officiel. Elle permet donc de procéder à une comparaison entre les traditions, toujours sujettes à caution — citées par les historiographes sur les événements — et les faits, ou plutôt, la position officielle et autorisée des personnalités qui les ont façonnés. Elle évite par là-même les spéculations et les hypothèses, permet de se mouvoir sur une terre sûre et stable et de parvenir à des conclusions incontestées. Cet aspect a déterminé les auteurs de cette étude à proposer une traduction intégrale et annotée de ce texte difficile, avec la certitude de mettre à la disposition des historiens un instrument précieux de travail ; elle est en mesure de jeter une lumière nouvelle sur les événements et les positions théologiques de cette époque importante de l'histoire ʿabbāside.

RASĀ'IL AL-KHAMĪS, UNE INSTITUTION ʿABBĀSIDE ?

L'épître qui nous préoccupe n'est pas un spécimen unique. Les sources nous entretiennent de quatre lettres qui ont porté le même titre.

Il convient d'insister dès le départ, al-Ma'mūn n'en est pas l'inventeur. Bien avant, lors des règnes d'al-Saffāḥ peut-être (r. 749-754), bien plus probablement, lors de celui d'al-Manṣūr

(r. 754-775) ou d'al-Mahdī éventuellement (r. 775-785), ʿUmāra b. Ḥamza compose une *Risālat al-khamīs*. Avant de discuter de la lettre, il convient de s'attarder quelque peu sur l'auteur.

Au-delà des *akhbār* à caractère anecdotique sur son arrogance et sa générosité légendaire (6), transperce l'image d'un grand commis qui a reçu en charge des postes importants, à savoir l'investiture de Baṣra, du Fārs, d'al-Ahwāz, d'al-Yamāma et de ʿUraḍ en Syrie (7). Cette haute destinée peut être expliquée, en partie, par sa qualité de *mawlā* des ʿAbbāsides : l'histoire des premiers dirigeants de la dynastie fourmille de missions fort délicates dont l'exécution a été confiée à des *mawālī*. Ces derniers ont reçu, à maintes reprises, le commandement de troupes et le governorat de provinces (8). La tâche de composer *risālat al-khamīs* relève-t-elle de la catégorie des missions de confiance? Tout le laisse supposer. Presque toutes les biographies qui lui ont été consacrées insistent sur la chose.

En ce qui concerne la *risāla*, Ibn al-Nadīm (fin xe s.) la nomme *risālat al-jaysh* (armée) (9) ; Yāqūt (fin xiie-début xiiie s.) et al-Ṣafadī (xive s.) adoptent la nomenclature *al-khamīs* (armée). Une discussion sur le titre peut sembler superflue et verser dans le formalisme ; ce n'est pas le cas ici ; la discussion ne laisse

(6) Ils ont été longuement rapportés par *Aghānī*, XII, p. 81 ; al-Jahshiyārī, pp. 90-91, 133-134, 147-148 ; Ibn al-Abbār, *Iʿtāb al-kuttāb*, Damas, 1961, index ; al-Jāḥiẓ, *K. al-ḥayawān* (éd. Hārūn), Caire, 1356-1364/1938-1945, vol. IV, p. 443-444, 449, le compte parmi les *Ẓurafā' al-Kūfa* (la bohême de Kūfa), c'est-à-dire les libertins accusés de *zandaqa* ; Ibn Khallikān, vol. II, p. 266, insiste sur son arrogance, vol. III, pp. 30-31, anecdotes sur ce trait de caractère ; v. aussi al-Khālidiyyān, *al-Tuḥaf wa-l-hadāyā*, Caire, 1956, p. 143 ; al-Tanūkhī, *al-Faraj baʿda al-shidda*, Beyrouth, 1398/1978, III, p. 51 ; IV, pp. 22-24.

(7) Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād*, Caire, 1349/1931, vol. XII, pp. 280-282 ; Yāqūt, *Mu'jam al-udabāʿ*, Caire, 1355-1357/1936-1938, vol. XV, p. 243 ; al-Ziriklī, *al-A'lām*, Damas, 1373-1378/1954-1959, vol. V, p. 192.

(8) Les *mawlā* des ʿAbbāsides et leur rôle ont été étudiés par Ayalon, « Al-Muʿtaṣim », p. 3 ; Lassner, *Shaping*, chap. IV, pp. 91-115 ; surtout Crone, pp. 67-68, 74-76 et appendice V où elle a suivi les carrières de différents clients. Il convient d'ajouter que, pour le *walā'* cité aussi, les clients passaient en héritage de souverain en souverain, d'où l'appellation « mawlā al-Rashīd », « mawlā al-Mahdī », etc. et généralement la fidélité inconditionnée pour la dynastie en général et le souverain en règne en particulier. Le processus ressort clairement des propos de Yāqūt, *loc. cit.*, « ʿUmāra b. Ḥamza, le *mawlā* de ʿAbdallāh b. al-ʿAbbās ; puis il devint le *mawlā* d'al-Saffāḥ, ensuite celui d'al-Manṣūr ».

(9) Ibn al-Nadīm, *op. cit.* (éd. Flügel), p. 118 (éd. Caire/Beyrouth), p. 171 ; cependant le ms. Chester Beatty du même ouvrage adopte *al-khamīs*, v. *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. I, p. 258.

d'être importante pour déterminer les destinataires, c'est-à-dire *Ahl Khurāsān*. Tout d'abord, ces titres différents désignent la même œuvre. En effet, les trois auteurs cités prennent soin de spécifier à propos de la lettre : « *al-latī tuqirru / tuqra'u li-Banī l-'Abbāsi* (celle qui reconnaît la suzeraineté / est lue pour le compte des Banū l-'Abbās) » (10). Cette divergence — qui n'en est pas une — nous met en présence d'un phénomène très courant dans la *riwāya* (transmission) à l'époque classique : de nombreux transmetteurs se sont préoccupés surtout du sens ; la lettre de la tradition ne les a pas intéressés au même titre. Ibn al-Nadīm en a-t-il fait partie? Pour le cas qui nous préoccupe, la réponse semble devoir être positive. D'autres ont exigé la transmission à la lettre (11). En d'autres termes, l'auteur du *Fihrist*, ou plutôt l'écrasante unanimité des scribes qui ont recopié l'ouvrage a insisté, dans son titre, sur la signification ; les deux autres auteurs ont préféré s'en tenir à la terminologie technique. Il semble donc, grâce à la variante *jaysh/khamīs*, que l'épître en question ait été adressée à l'armée 'abbāside. A cette époque, l'écrasante majorité des légions était originaire du Khurāsān.

Le second spécimen du genre remonte au califat éphémère d'Ibrāhīm b. al-Mahdī (202-204/817-819). Sa *risālat al-khamīs* reflète sa préoccupation de gagner l'appui des éléments militaires stationnés à Baghdād, donc très probablement les *Abnā' Ahl Khurāsān* ; pour lui, il était hors de question de s'adresser aux armées de l'est, car elles étaient gagnées à la cause d'al-Ma'mūn dès le départ. Selon Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, Ibrāhīm qui excellait dans l'art épistolaire, en aurait été l'auteur ; de plus, cet anthologue a conservé un extrait de l'introduction (12).

Avec al-Ma'mūn survient un changement : la lettre est lue dans le Khurāsān. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr prend bien soin de le spécifier : « *wa-taḥmīdu Aḥmada bni Yūsufa fī ṣadri risālati l-khamīsi l-latī kānat tuqra'u bi-Khurāsāna* (une glorification [de Dieu] due à Aḥmad b. Yūsuf extraite de l'ouverture de *risālat al-khamīs* qui était lue dans le Khurāsān) » (13).

(10) Yāqūt, *op. cit.*, vol. XV, p. 242 ; al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. XXII, Wiesbaden, 1983, p. 402.

(11) Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, vol. XIII, p. 103.

(12) Al-Rifā'ī, *'Aṣr al-Ma'mūn*, Caire, 1346/1928, vol. III, pp. 163-164 ; Ṣafwat, vol. III, p. 410 ; Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *op. cit.*, fol. 105v.

(13) Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *op. cit.*, fol. 103v.

Ces trois exemples suffisent-ils à affirmer que, sous les premiers ʿAbbāsides, s'est instituée l'habitude d'adresser, à chaque règne, une épître du même genre? Il serait téméraire de l'affirmer. A s'en tenir à la lettre d'al-Ma'mūn — la seule qui nous soit parvenue intégralement — on peut avancer une seule certitude : un calife, au début de son règne, s'adresse à ses partisans ; il leur expose ses vues sur l'avenir ; il ne fait pas le bilan de son règne ; tout au contraire, il leur promet un avenir florissant et les met en garde contre la mollesse que procure la prospérité.

La dernière épître connue du genre a été composée par un fils direct de la *Daʿwa*, Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Ṣūlī. Ce fin lettré, un des rares intellectuels à exceller tout aussi bien dans la poésie que dans l'art épistolaire, descendait de Muḥammad b. Ṣūl, un membre du club des 70 *duʿāt* (chefs de la propagande) de la révolution ʿabbāside. Le fragment qui a persisté, un court passage de l'ouverture [14], ne permet pas de se faire une idée quelconque sur le contenu ou le commanditaire. Tout laisse supposer qu'il s'est agi d'al-Mutawakkil (r. 847-861).

Suit le silence complet. La coutume d'adresser une lettre à l'armée a-t-elle cessé d'exister? Dans l'affirmative, quelle signification convient-il de donner à l'événement? On peut y déceler le reflet d'un changement d'orientation dans l'une des options fondamentales de la dynastie : le processus de remplacement des *Abnāʾ* par des légions à majorité turque, commencé sous al-Muʿtaṣim (r. 833-842) est désormais consommé. Point n'est plus besoin d'adresser des *risālat al-khamīs* par des califes au début de leur règne aux troupes d'origine khurāsāniennes qui ont cessé d'exister. Il s'agit d'une hypothèse que l'on ne peut confirmer dans l'état actuel de notre documentation par trop fragmentaire.

Peut-on parler, d'un autre côté, d'un procédé institutionnalisé? Ici aussi, la plus grande circonspection est de mise. Il s'agit, au plus, d'une supposition plausible, voire crédible à la lumière de la nomenclature stable qui a servi à désigner ces lettres. De plus, *K. Baghdād* rapporte dans ce contexte : ʿAmr b. Masʿada, le détenteur du Bureau de la correspondance *(dīwān al-rasāʾil)* était remplacé par Aḥmad b. Yūsuf pour composer les épîtres d'une importance particulière ou des lettres qui ont

(14) Al-Rifāʿī, *op. cit.*, III, pp. 154-155 ; Ṣafwat, vol. IV, p. 172 ; Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *op. cit.*, fol. 103r.

traité certains aspects caractéristiques du régime tel *Kitāb al-khamīs* (15).

L'ÉPÎTRE D'AL-MA'MŪN

Elle comporte trois aspects principaux : (i) réaffirmation de l'attitude ʿabbāside à l'égard des Umayyades ; (ii) introduction de nuances nouvelles dans la politique ʿabbāside à l'égard des ʿAlīdes ; (iii) définition d'une politique califale propre à al-Ma'mūn.

(i) L'attitude à l'égard des Umayyades.

La charge anti-umayyade se distingue par sa virulence. Elle reprend les poncifs propagés par les ʿAbbāsides pour légitimer leur subversion. Les tyrans *(al-ẓalama)* umayyades ont usurpé indûment *(khulsat al-bāṭil)* le pouvoir — l'imāmat — un héritage laissé par le Prophète à sa lignée directe. L'épître justifie longuement cette accusation. L'argumentation adoptée par le porte-parole d'al-Ma'mūn ne diverge en rien de celle développée par les shīʿites à l'époque. A le croire, la tyrannie des Banū Umayya s'est traduite par les persécutions incessantes contre les héritiers légitimes de l'imāmat. Les *wārithūn* ont vécu plongés dans la misère et un état de terreur latente. D'un autre côté, les poètes shīʿites ou pro-ʿalīdes, à cheval sur les deux dynasties umayyade et ʿabbāside, tels Sudayf b. Maymūn (m. 145/762) (16) et al-Sayyid al-Ḥimyarī (m. 173/

(15) Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *K. Baghdād*, Caire, 1949, p. 129, où il convient de corriger « *al-khamīsīn* », leçon correcte *al-khamīs*. L'édition établie par Keller, Leipzig, 1908, p. 235 où le nom de l'épître est *kitāb al-khamīs*, traduction « Das Buch vom Heere (Le livre de l'armée) », v. la traduction allemande, p. 107. Comparer Sourdel, *op. cit.*, vol. I, p. 220, n. 3.

(16) La poésie de Sudayf, ou du moins ce qui en persiste, constitue une Somme des persécutions et de la martyrologie shīʿite ; *ẓulm* et assassinats y sont étroitement liés. Plus que dans les grands recueils d'*adab* qui n'en ont cité que de brefs extraits (*Aghānī*, vol. IV, p. 93 ; al-Mubarrad, *al-Kāmil fī l-adab*, Leipzig, 1864-1882, vol. II, p. 707 ; Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIqd al-farīd*, Caire, 1359-1372/1940-1953, vol. IV, p. 486), il faut se reporter à des ouvrages plus proprement shīʿites (al-Marzubānī, *Akhbār al-shuʿarā' al-shīʿa*, al-Najaf, 1388/1968, pp. 76-78 ; al-ʿĀmilī, *Aʿyān al-shīʿa*, Beyrouth, 1370-1376/1951-1957, vol. XXXIV, pp. 10, 13-14) ; ou des œuvres historiques encore manuscrites (Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, ms. British Museum, ADD 23277, fol. 257v, 284r-v ; al-Maqrīzī, *K. al-muqaffā*, ms. Bibliothèque Nationale, Ar. 2144, fol. 77v-78r ; Anonyme, *Qiṣṣat al-Saffāḥ wa-mā jarā lahu min*

789) [17] notamment, ont insisté sur les mêmes thèmes et eu recours aux mêmes formules employées par la *Risāla*, ceci avant le règne d'al-Ma'mūn. Bien plus, le frère de l'auteur, al-Qāsim b. Yūsuf (m. 213/828) en fait un des motifs essentiels de sa poésie [18].

Cette convergence dans la charge va plus loin ; tout comme ses prédécesseurs shīʿites, Aḥmad b. Yūsuf avance : ce traitement inhumain constitue une suite directe des persécutions exercées par al-Ḥakam b. Abī l-ʿĀṣ (le père des Marwānides) et par Abū Sufyān (le père des Sufyānides) contre le Prophète tout au long de sa mission. Cette conduite contredit le devoir qui échoit à la Communauté de protéger les descendants de l'Apôtre de Dieu [19]. Les Umayyades se sont rebellés contre la volonté de Dieu qui a accordé à son Prophète le privilège unique de voir sa lignée directe appelée à continuer sa mission, diriger la *Umma*. Il est intéressant de noter que toute cette argumentation figurera, plus tard, dans les œuvres doctrinaires des Imāmites.

L'anathème proféré par l'épître contre eux, *ahl bayt al-laʿna* (les gens de la maison maudite), possède une charge religieuse certaine et rappelle l'expression coranique *al-shajara al-malʿūna* (l'arbre maudit) [20]. La résonance umayyade de l'anathème coranique a été soulignée par de nombreux commentateurs. Pour certains, *al-shajara al malʿūna* aurait désigné Abū Jahl et al-Ḥakam b. Abī l-ʿĀṣ, le père de Marwān b. al-Ḥakam, le troisième calife de la dynastie umayyade ; les descendants de Marwān ont régné sans interruption jusqu'à la fin de la *dawla*

qatl Banī Umayya, ms. National Library of Ireland, nº 5275, fol. 5v-8r). On ne peut qu'être frappé de constater la jouissance avec laquelle le poète nargue les adversaires umayyades et sa délectation à les voir exécutés sous ses yeux.

(17) Al-Sayyid al-Ḥimyarī, *Dīwān*, Beyrouth, 1971, pp. 258-259, 416-419 ; *Aghāni*, vol. VII, pp. 5-7, où le poète utilise un terme équivalent « *qawmun baghaw* (des oppresseurs) ».

(18) Une part de l'œuvre poétique constitue un pamphlet anti-umayyade d'une rare violence ; sur les principaux aspects de cette poésie engagée v. J. E. Bencheikh, « Les Secrétaires poètes et animateurs de cénacles aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire. Contribution à l'analyse d'une production poétique », *Journal Asiatique*, CCLXIII, 1975, pp. 271-273 ; des considérations sur ces pièces shīʿites, n. 23-24, p. 272 ; à ajouter al-Marzubānī, *op. cit.*, pp. 108-111, pièce de 49 vers centrée sur les thèmes soulevés par la lettre et des formules identiques qui y ont paru.

(19) En sus des références citées dans les deux notes précédentes, v. Dīk al-Jinn, *Dīwān Dīk al-Jinn al-Ḥimṣī*, Beyrouth, 1964, pp. 31-40.

(20) *Coran*, XVII, 60.

umayyade. D'autres commentateurs ont cité, pour la même expression, une tradition transmise par Ibn 'Abbās ou Sahl b. Sa'd selon laquelle l'arbre maudit et les Umayyades ne font qu'un (21).

Toutes ces formules-clichés n'apportent rien de neuf. Elles ont été propagées avant al-Ma'mūn. Cependant, ce calife semble les avoir prises au sérieux ; à croire les historiographes, il aurait été persuadé de la supériorité de 'Alī sur tous les Umayyades ; son attitude s'inscrit en droite ligne avec le projet avorté de maudire Mu'āwiya sur les chaires des mosquées.

(ii) *Risālat al-khamīs* et les Shī'ites.

La position de la *Risāla* à l'égard des Shī'ites se distingue par sa complexité. A aucun moment, ils ne sont mentionnés ou pris directement à partie. La virulence du ton, constatée lors du règne d'al-Rashīd dans des poèmes directement commandités

(21) Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Caire, 1373/1954, vol. XV, pp. 113-115, l'auteur préfère la formule anodine *banū fulān* (*ibid.*, p. 112) ; de même al-Ḥakam est passé sous silence ; al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Caire, s.d., vol. V, pp. 3898-3902, où est parlé des Banū Marwān et des Banū Umayya ; il cite cependant une tradition, rapportée par Ibn 'Aṭiyya qui exclut de l'anathème 'Uthmān, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et Mu'āwiya (*ibid.*, p. 3899). L'auteur, après avoir rapporté que la *shajara al-mal'ūna* sont les Banū Umayya, ajoute : « *wa hādhā qawlun muḥdathun ḍa'īfun* (c'est là une tradition récente et indigne de confiance) ; Ibn al-Jawzī, *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*, Damas, 1384-1385/1964-1965, vol. V, p. 54, rapporte cette équivalence, ajoutant qu'il n'y croit pas personnellement ; il l'a retenue pour la simple raison que la majorité des commentateurs (*'āmmat al-mufassirīn*) l'ont rapportée ; al-Bayḍāwī, *Anwār al-tanzīl*, Leipzig, 1846, vol. I, p. 544 ; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Caire, 1371/1952, vol. III, p. 49, sunnisme militant : refus d'admettre tout aussi bien la tradition rapportée par Ibn 'Abbās (l'arbre maudit = Banū Umayya) que celle rapportée par Ibn Zubāla (les Banū Marwān se vautrant sur les *minbar* des mosquées). Parmi les *tafsīr* shī'ites, al-'Ayyāshī, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Qumm, 1380 H., vol. II, pp. 297-298 (où le commentateur a compilé 8 traditions anti-umayyades liées à *al-shajara al-mal'ūna*) ; al-Ṭūsi, *Tafsīr al-tibyān*, al-Najaf, 1376-1385/1957-1965, vol. VI, pp. 494-495 (nous devons ces deux références à M. Méir Bar-Acher) ; al-Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, al-Najaf, 1387 H., vol. II, p. 21 ; al-Ṭabarsī, *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beyrouth, 1375-76/1956, vol. XV, pp. 66-67, tous rapportent avec un plaisir évident les commentaires anti-umayyades et anti-marwānides à propos de ce verset. Parmi les chercheurs modernes, Goldziher consacre à ce problème de nombreuses pages ; à part le classique, *Muslim Studies*, Londres, 1971, vol. II, pp. 111-112, il convient de se rapporter à la traduction arabe de *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Caire, 1374/1955, pp. 290-291 et n. 1-2, *ibid.*, à cause des remarques ajoutées par le traducteur (nous tenons à remercier M. Bar-Acher pour cette référence).

par le pouvoir, n'y est jamais attestée. Malgré cette modération de façade, l'attitude d'al-Ma'mūn dans l'épître aboutit à la négation des prétentions politiques des Shīʿites et de leur droit à l'imāmat. Pour ce, le porte-parole du calife emploie un procédé fort simple, mais ingénieux et qui a fait ses preuves : s'approprier des concepts essentiels en usage dans le parti shīʿite et leur donner un contenu exclusivement ʿabbāside. C'est ainsi que *qarāba*, *al-qurbā*, *luḥma*, *ʿuṣba* et *ahl al-bayt*, qui insistent tous sur les liens du sang qui ont relié ʿAlī au Prophète, désignent, dans la lettre, les ʿAbbāsides. De plus, les *a'immat al-hudā* (les imam guides dans la bonne voie) cessent d'être ʿAlī et ses descendants directs. Ils sont les aïeux d'al-Ma'mūn et eux seuls. Certes, le procédé n'est pas inédit. Les prédécesseurs du calife en place en ont usé et abusé, à s'en tenir aux traditions anciennes, semble-t-il, qui forment la trame des *Ansāb al-ashrāf*, par exemple. Or, les textes poétiques exceptés, les ouvrages historiques, qui ont cité de telles traditions, ont été compilés bien après la *Risāla*.

Quoi qu'il en soit, un tel procédé privait les Shīʿites des arguments essentiels, indispensables à étayer leurs prétentions. Cette méthode gagne en efficacité quand elle se trouve intégrée à une autre qui a consisté à saper la base même de la légitimité politique des ʿAlīdes. Il s'agit de la reprise en main, par les ʿAbbāsides, du concept de *wirātha* (héritage). En d'autres termes, qui sont les héritiers légitimes du Prophète ; sont-ce les ʿAlīdes comme ils le prétendent? Rien n'est moins sûr. Dans ce contexte, l'argumentation ʿabbāside semble avoir progressé avec les exigences du moment ; ici aussi, les dirigeants ʿabbāsides manifestent un sens pragmatique certain. Notre épître ne reprend pas l'argument de la *ʿumūma*, fort en honneur sous les premiers califes de la dynastie. Cet argument est fort connu et ne mérite pas que l'on s'y attarde outre mesure : l'oncle *(ʿamm)*, selon le Coran, équivaut au père. Aussi, les descendants de l'oncle du Prophète al-ʿAbbās l'emportent pour l'héritage sur les descendants de la fille, Fāṭima (22). Cet

(22) Ce problème a été longuement débattu dans notre « al-Ināfa fī rutbat al-khilāfa de Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī », *Israel Oriental Studies*, VIII, 1978, pp. 239-243, section intitulée « al-Ināfa et la lutte de légitimation ʿabbāside-imāmite » ; v. aussi *EI*², « Khalīfa », vol. IV, p. 972 A (édition française) ; selon une tradition citée par al-Mubarrad, *al-Kāmil*, pp. 284-285, cette lutte aurait commencé très tôt, alors qu'al-Ḥasan le fils de ʿAli était encore en vie.

argument semble avoir tenu tout le long des règnes d'al-Manṣūr, d'al-Hādī, d'al-Mahdī et une partie du règne d'al-Rashīd. A cette époque, le parti shī'ite semble y avoir trouvé une parade efficace : une tradition, rapportée par un des rhapsodes les plus cotés du début du IIIe/IXe, Muḥammad b. al-Qāsim b. Mihrawayhi, montre que les milieux kūfiens contemporains d'al-Rashīd ont affirmé les droits des descendants de la fille à hériter. Selon Ja'far b. 'Affān al-Ṭā'ī, la fille a droit à une bonne moitié de l'héritage ; l'oncle, lui, « est délaissé sans avoir droit à aucune part » (23).

Une autre parade shī'ite a consisté à avancer que les fils de Fātima ont été adoptés par le Prophète. Ce sont ses propres fils (24). A ce titre, le pouvoir leur revient de plein droit. Une correction de trajectoire s'imposait chez les 'Abbāsides. Ils n'ont pas tardé à la trouver ; leur propagande, sous al-Rashīd, affirme, s'appuyant sur un argument emprunté textuellement du Coran : Muḥammad n'est pas le père de quiconque parmi vous ; il est l'Apôtre de Dieu (25).

Devant la nécessité de mieux asseoir leurs droits à l'héritage et à dénier celui des 'Alīdes, les 'Abbāsides, lors du règne d'al-Rashīd, se sont trouvés dans la nécessité de creuser ce problème davantage. Nous ne possédons pas des textes proprement doctrinaires ou historiques. Seuls des poèmes dûment attestés et datables persistent ; leur valeur documentaire ne le cède en rien aux textes dits historiques. Al-Namarī (décédé sous

(23) *Aghānī*, IX, 48/X (éd. Dār al-Kutub), pp. 94-95.

(24) Al-Ṭabarī, *Dalā'il al-imāma*, al-Najaf, 1383/1963, p. 73, parlant d'al-Ḥusayn, le Prophète aurait dit « ... *Jibrā'īlu akhbaranī anna ummatī sataqtulu (i)bnī* (Gabriel m'a appris que ma *Umma* assassinera mon fils) ; Ibn Shahrāshūb, *Manāqib āl Abī Ṭālib*, al-Najaf, 1375/1956, vol. I, pp. 188-191, 226-228 ; Muḥibb al-Dīn al-Ṭabarī, *Dhakhā'ir al-'uqbā fi manāqib dhawī al-qurbā*, Caire, 1356 H., p. 121 : « *kullu wuldi abin fa-inna 'aṣabatahum li-abīhim mā khalā wulda Fāṭimata fa-innī anā abūhum wa-'aṣabatuhum.* (Tous les enfants, leur ligne collatérale remonte à leur père, sauf pour les enfants de Fāṭima ; c'est moi qui suis leur père et leur ligne collatérale) » ; al-'Āmilī, *op. cit.*, vol. IV, pp. 18, 20-22, 23 où Ibn 'Abbās affirme qu'al-Ḥasan et al-Ḥusayn étaient les fils de l'Apôtre de Dieu.

(25) Ibn al-Mu'tazz, *Ṭabaqāt al-shu'arā'*, Caire, 1375/1956, p. 246, mètre *ṭawīl*

Yusammūna l-nabiyya aban wa-ya'bā
mina-l-aḥzābi saṭrun fī suṭūri

(Ils nomment le Prophète père ; mais une ligne écrite des *Factions*, parmi de nombreuses autres, le dénie). Al-Namarī faisait allusion à *Coran*, XXXII (sourate des *Factions*), 40, où il est déclaré : « Mahomet n'est le père de nul de vos mâles ; mais il est l'Apôtre d'Allah ». (Traduction de Blachère, *Le Coran*, vol. III, p. 992).

al-Rashīd) (26), un poète thuriféraire de la cour ʿabbāside, insiste sur l'ancienneté du droit des Banū l-ʿAbbās ; le pouvoir leur revient avant les Banū ʿAdī (famille de ʿUmar) et les Taym (famille d'Abū Bakr) ; donc, ils devancent ʿAlī et les siens. Ābān al-Lāḥiqī (m. 200/815-6) apporte une contribution nouvelle : ʿAlī et ses descendants se sont montrés indignes de l'héritage du Prophète : ils l'ont gaspillé, perdu et ont été incapables de le reprendre. Les ʿAbbāsides, tout au contraire, ont efficacement organisé leur *Daʿwa* ; ils ont mis sur pied des légions aguerries et bien équipées et triomphé de l'ennemi commun, de l'usurpateur umayyade. Ils ont alors vengé le sang répandu de ʿAlī et de ses descendants. Le droit des Banū l-ʿAbbās à l'héritage a donc effacé celui des ʿAlīdes. La *wirātha* de ces derniers, à cause de leur incapacité notoire à reprendre le pouvoir, est frappée de caducité (27).

Avec al-Ma'mūn, le dernier pas est franchi. Il proclame que ses aïeux sont *khātam al-wārithīn* (le sceau des héritiers/les héritiers ultimes). L'analogie avec le titre du Prophète *khātam al-anbiyāʾ* ne laisse d'être frappante. Tout comme la prophétie de Muḥammad constitue le couronnement de la prophétie, son parachèvement, son expression la plus parfaite et son étape ultime, l'héritage des Banū l-ʿAbbās et leur droit au califat sont le couronnement de l'imāmat, son parachèvement et son degré ultime. Ainsi, toute étude de la politique shīʿite d'al-

(26) Sur ce poète, dont la date de décès n'est pas exactement établie, si ce n'est qu'il est mort lors du règne d'al-Rashīd, v. Ibn al-Muʿtazz, *op. cit.*, pp. 241-247 ; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, vol. XIII, pp. 65-69 ; al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, Damas, 1373-1378/1954-1959, vol. VIII, p. 238 ; Kaḥḥāla, *Muʿjam al-muʾallifīn*, Damas, 1376-1380/1957-1960, vol. XIII, pp. 13-14.

(27) Al-Ṣūlī, *al-Awrāq*, Caire, 1934, pp. 14-15 ; *Aghānī*, vol. XX, p. 76, où l'auteur n'en cite que 5 vers éparpillés, à cause du contenu violemment anti-ʿalīde de la pièce rime *ab, ṭawīl*. Abān y retrace une histoire détaillée des démissions ʿalīdes, de leurs désistements et de leurs abandons du califat ; en conséquence, leurs prétentions sont dénudées de toute base légale ; les causes : (i) ils l'ont abandonné *(ahmaltumūhā)* ; (ii) le premier imam à avoir hérité ʿAlī, al-Ḥasan l'a vendu. L'acte de vente puisqu'il est légal abroge les droits des ʿAlīdes ; (iii) les ʿAlīdes ont été incapables de trouver un procédé efficace pour rentrer dans leurs droits. Cette incapacité rend ces droits nuls et non avenus ; (iv) des ayants droit plus doués ont pu assumer ce droit *(qāma bihā)* ; ce sont les Banū l-ʿAbbās ; ils ont, avec juste raison, refusé d'avoir recours à votre aide ; (v) les ʿAbbāsides ont triomphé de toutes les persécussions ; vous y avez constamment succombé ; (vi) les Banū l-ʿAbbās méritent le califat au détriment de tous les ayants droit grâce à leur lien de parenté et à leurs mérites : ils savent revendiquer efficacement leurs droits.

Ma'mūn et de ses convictions ʿalīdes devrait se pencher fort attentivement sur *Risālat al-khamīs*. Si, chronologiquement, la lettre remonte à l'entrée du calife à Baghdād, puisque la *Daʿwa thāniya* continue à conserver toute sa vigueur, l'épisode, déjà difficile à évaluer, de la désignation de ʿAlī al-Riḍā, se complique davantage. Vis-à-vis des Shīʿites, al-Ma'mūn, dans ce document, se place dans la ligne de la plus stricte orthodoxie ʿabbāside.

(iii) Définition de la politique califale d'al-Ma'mūn.

Cet aspect traite du passé puisque seule la connaissance de ce passé permettra d'éviter les erreurs, c'est-à-dire revivre une crise pareille à celle qui a amené à la rébellion d'al-Ma'mūn contre l'autorité légale. Sans aucun doute, le régime essaie de se justifier. Dans un deuxième temps, la lettre exposera les conceptions du nouveau régime ; elle essaiera en outre de définir une structure sociale stable basée sur l'organisation de la deuxième *Daʿwa* ; enfin, elle décrira l'attitude future du pouvoir à l'égard de cette organisation.

Risālat al-khamīs et la crise al-Amīn ≠ Al-Ma'mūn.

Al-Ma'mūn expose fort en détail son point de vue sur son prédécesseur et son régime. Il se plaît à insister sur les traits négatifs du calife vaincu. Dans cette perspective, ce dernier n'est jamais désigné dans l'épître par son prénom, Muḥammad, ou son titre califal, al-Amīn. Systématiquement, le porte-parole d'al-Ma'mūn lui décerne, au nom de son maître, le surnom *al-makhlūʿ* (le Destitué). On le constate, l'origine de ce surnom, adopté plus tard par les historiographes, provient du pouvoir. On n'ira pas jusqu'à affirmer que c'est sur les instigations du calife que cette appellation a été officiellement adoptée. Cependant, on ne peut s'empêcher de remarquer que ce surnom injurieux a paru dans un document officiel au lendemain des événements. Dans notre cas, les historiens n'ont pas pris l'initiative de le lui décerner par complaisance pour le pouvoir en place, selon le processus bien connu de se montrer plus royaliste que le roi ; ici, ils n'ont fait que suivre une coutume officielle.

Il serait vain d'y voir une simple manifestation de cruauté à l'égard d'un adversaire vaincu ; la *Risāla*, en adoptant cette ligne de conduite, vise à légitimer la rébellion armée, la destitu-

tion et l'assassinat d'al-Amīn. Dans l'exercice du pouvoir, l'ancien calife a institué des normes étrangères aux coutumes de la dynastie, d'où le surnom d'*al-nākith* (le parjure). Ce dirigeant a trahi *(khāna)* ; bien plus, il a opté pour la tyrannie comme instrument quasi exclusif dans l'exercice du pouvoir. On se contentera, dans cette perspective, de citer un court passage caractéristique de cette préoccupation continuelle du nouveau régime à ternir l'image d'al-Amīn et de justifier par là-même la rébellion armée contre lui : « de son côté, le Destitué *(al-makhlūʿ)* ne cessait de trahir ; il n'épargnait aucun effort à lui nuire [à nuire à al-Ma'mūn] et à lui porter atteinte si perfidement. Il [= al-Amīn] s'acharna à opprimer les ayants droit et à les brimer *(tanāwala awliyāʾa l-ḥaqqi bāghiyan ṭāghiyan)* » [28].

Dans le même ordre d'idées, al-Amīn est accusé, à plus d'une reprise, de déviation religieuse. L'accusation ne laisse d'être fort grave. L'insistance de la lettre à y revenir décèle, peut-être, la volonté du nouveau régime à mieux mettre en valeur la légitimité d'un acte qui a déchiré la Communauté, ou, du moins, a possédé toutes les apparences d'une *fitna*. L'accusation de tyrannie pouvait sembler assez pâle, si on la compare aux conséquences éventuelles d'une telle rébellion sur la stabilité de la dynastie. La *Dawla al-mubāraka* des ʿAbbāsides a insisté de tout temps sur le démarquage qui les sépare du régime umayyade honni. Elle était donc intéressée d'éviter à tout prix le spectacle forcément négatif d'un calife assiégé et assassiné par les autres prétendants au trône (al-Walīd b. Yazīd) et des luttes effrénées et fratricides pour contrôler le pouvoir qui a marqué la fin de la précédente dynastie ([29]). Pour la première fois, dans les annales du régime ʿabbāside, un prétendant est entré dans une révolte armée contre un calife légitime à qui il avait donné sa *bayʿa*. Certes, il ne convient pas d'oublier la révolte ouverte de ʿAbdallāh b. ʿAlī contre Abū Jaʿfar al-Manṣūr ; cependant, ʿAbdallāh n'avait jamais prêté un serment d'allégeance à son neveu Abū Jaʿfar, l'imam en place.

En ce qui concerne Al-Ma'mūn, une justification convaincante s'imposait. Il était hors de question de l'asseoir sur le thème

(28) Rifāʿī, p. 30 ; Ṣafwat, p. 385.

(29) Ces événements ont été exposés en détail par Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Beyrouth, 1953, pp. 363-386 ; A. M. Shaban, *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132) A New Interpretation*, Cambridge, vol. I, 1971, pp. 153-160.

de la simple lutte contre un dirigeant tyran ou parjure. La dimension religieuse, seule, pouvait convaincre du bien-fondé des prétentions d'al-Ma'mūn. Ce dernier ne s'est pas privé d'avoir recours au *dīn* et de l'utiliser magistralement. Ce recours s'inscrit dans la logique des choses puisque la religion a été élevée au rang d'une véritable institution politique et a servi d'atours permanents aux 'Abbāsides. La lettre proclame, au nom d'al-Ma'mūn, que son adversaire a essayé d'introduire des changements dans la Religion *(iltamasa tabdīla ma'ālimi l-dīni)* ; il tendait vers une seule finalité, effacer les manifestations *(ta'fiyat āthār)* de l'Islam (30). Sa destitution s'imposait (31).

(30) Rifā'ī, p. 31 ; Ṣafwat, p. 386.

(31) Ce problème commence à être soulevé ; dans de nombreux cas les conclusions contredisent ce que nous avons avancé : dans ces recherches, on insiste sur l'importance primordiale de la justice. Tout dirigeant musulman injuste devra être destitué même au prix d'une révolte armée, v. A. K. S. Lambton, « The Theory of Kingship in the *Naṣīḥat al-Mulūk* of Ghazalī », *Islamic Quarterly,* I (1954), pp. 51-56 ; Id., « Justice in the Medieval Theory of Kingship », *Studia Islamica,* XVII (1962), pp. 91-121 (surtout à partir de la page 104 où est rapportée la phrase de Ghazālī, « il est préférable de vivre sous la férule d'un dirigeant incroyant mais juste que de vivre sous la royauté d'un prince musulman mais tyran) » ; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge, 1962, pp. 27-37 ; H. Laoust, *La politique de Ghazālī,* Paris, 1970, pp. 149 et sqq ; *EI*², « Imāma », *s.v.* vol. III, p. 1194 A (éd. française) où Madelung rapporte le point de vue Mu'tazilite, émis auparavant par les Khārijites, sur l'obligation de destituer un imam injuste même par la force ; B. Lewis, *Islam in History, Ideas, Men and Events in the Middle East,* Londres, 1973, pp. 253-263, « Islamic Concepts of Revolution », avec bibliographie fournie sur les différentes attitudes.

Les sources utilisées par ces études sont tardives et les dépouillements intéressent soit des spéculations de *fuqahā'*, soit les *specula regis* (tel le *Sirāj al-mulūk* d'al-Ṭurṭūshī) soit enfin des œuvres d'*adab.* La littérature de *hadīth,* bien plus ancienne, recommande d'adopter une attitude quétiste : « le *ẓulm* du souverain doit être accepté et ne constitue pas une cause suffisante pour entrer en rébellion contre le pouvoir légal (J. Sadan, qui a étudié l'aspect littéraire de la question et l'évolution des maximes sur la justice, l'injustice et l'attitude des sujets, a attiré l'attention sur cet état de choses, v. « Community and Extra Community as a Legal and Literary Problem », *Israel Oriental Studies,* X (1980), pp. 107-111). L'attitude, à l'époque d'al-Ma'mūn, semble avoir prêché un quétisme à tout prix, s'il est parlé d'injustice. Aḥmad b. Ḥanbal dans *A Critical Edition of the First Volume of al-Musnad min Masā'il Abī 'Abdallāh Aḥmad b. Ḥanbal,* éd. Ziauddin Ahmed, Ph. D., School of Oriental and African Studies, University of London, 1966, p. 9, il est rapporté : « *fa-in ummira 'alayka 'abdun ḥabashiyyun mujadda'un fa-(i)sma' lahu wa-aṭi' wa-in ḍarabaka fa-(i)ṣbir wa-in ḥaramaka fa-(i)ṣbir* (Si l'on investit sur toi un prince qui est nègre abyssinien aux oreilles coupées, obéis-lui et obtempère [à ses ordres] ; même s'il te frappe ou s'il te prohibe tes droits, supporte avec patience) ». Tout comme dans l'analyse de la conduite d'al-Ma'mūn, où seule une

Dans cette optique, la rébellion armée prenait sa signification réelle, une guerre légale pour débarrasser l'Islam et la Communauté des « dissidents *(murrāq al-milla)* », ceux qui se sont démarqués et se sont opposés aux gens de la *qibla* (32). Or, nul n'ignore que cette terminologie a servi à désigner, entre autres, les Khārijites rebelles (33). Dans cette optique, al-Amīn et son

dérogation religieuse justifie la rébellion armée, Aḥmad b. Ḥanbal, pp. 10-11, recommande une soumission inconditionnée, sauf pour le cas de péchés graves contre la religion ; pp. 14-15, même la *miḥna* ne lui paraît pas une cause justifiant une révolte (un résumé de l'ouvrage et un relevé de ses aspects les plus marquants dans, Ziauddin Ahmed, « Some Aspects of the Political Theology of Aḥmad b. Ḥanbal », *Islamic Studies*, XII [1973], pp. 53-66). D'ailleurs, le regretté H. Laoust, dans son étude d'une grande figure ḥanbalite bien plus tardive, Ibn Taymiyya, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Caire, 1939, pp. 310-315, manifeste une certaine hésitation, mais penche à la fin pour une attitude toute de quétisme, sauf pour les affaires ayant trait aux bases de la religion ; cependant, dans « Ibn Taymiyya », *EI*², vol. III, p. 979 B, l. 41-50, il semble opter pour la solution classique. De plus, F. Rosenthal dans une étude pénétrante, « Political Justice and the Just Ruler », *Israel Oriental Studies*, X (1980), pp. 92-101, démontre que la *ʿadāla*, dont il est parlé dans les ouvrages de *specula regis* et ceux des *fuqahāʾ*, ne signifie pas justice (le contraire de *jawr*, tyrannie), mais l'honorabilité qui est une qualité requise et indispensable pour occuper un poste officiel dans la cité musulmane. Historiquement, les ʿAbbāsides ont ressenti combien la tendance quétiste était ancrée, d'où le besoin de justifier leur révolution contre l'autorité en place, les Umayyades. Cet aspect a été fort bien mis en évidence par Sharon, *Black Banners*, pp. 20-21 ; il convient d'ajouter, Ibn al-Muqaffaʿ, *al-Risāla fi-l-Ṣaḥāba* in *Āthār Ibn al-Muqaffaʿ*, Beyrouth, 1966, pp. 348-349, où après avoir rapporté l'attitude quétiste extrême, la réfute et adopte une attitude similaire à celle que nous avons décrite et celle rapportée par Ibn Ḥanbal en prenant bien soin d'ajouter qu'il la considérait comme la solution préconisée par les gens de mérite et ceux qui disent la vérité *(ahl al-faḍl wa-l-ṣawāb)*. De plus, les thuriféraires ne se sont pas empêchés d'insister sur le motif de la dérogation religieuse des Banū Umayya pour justifier le militantisme ʿabbāside, et ne soufflent mot sur leur tyrannie. Ḥafṣ b. Abī l-Nuʿmān le *mawlā* de ʿUbayd Allāh b. Ziyād, v. Ibn ʿAtham al-Kufī, *Kitāb al-futūḥ*, Hayderabad, 1395/1975, vol. VIII, pp. 190-191 ; Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Kitāb al-badʾ wa-l-taʾrīkh*, Paris, 1916, vol. VI, p. 74.

Enfin, la préhension imāmite ne diverge en rien de celle développée par Aḥmad b. Ḥanbal : on se révolte uniquement contre un dirigeant apostat, v. E. Kohlberg, « The Development of the Imāmi Shīʿi Doctrine of Jihād », *ZDMG*, CXXVI (1976), pp. 75 et sqq. ; W. Madelung, « A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government », *BSOAS*, XLIII (1980), pp. 18-31.

(32) Rifāʿī, p. 33 ; Ṣafwat, p. 389.

(33) *Murrāq al-milla*, *al-murrāq*, *al-māriqa* et *māriqūn* (ceux qui ont dévié des voies de la relīgion. Le terme est virulent; il allie au degré de déviation celle de sa force et de sa rapidité, *L.A.*, *mrq*, *s.v.*) ont désigné les déviationnistes, mais aussi, et surtout, tous ceux qui se sont opposés à l'un ou l'autre des grands partis dans l'Islam. Très tôt, le terme servit à désigner les khārijites. Abū Manṣūr

parti cessent de représenter l'autorité légale. Tout comme les rebelles khārijites, il faut les combattre, les tuer et s'emparer de leurs biens. Seuls leurs enfants et leurs femmes sont sauvegardés et protégés. A cet égard, dans la *Risāla* il est dit : « ô vous les partisans du Commandeur des Croyants [al-Ma'mūn] ... Dieu a décidé de vous accorder la victoire sur les dissidents [les partisans d'al-Amīn] qui se sont détachés de la Religion et se sont opposés aux gens de la *qibla* ; Il a livré à votre merci leurs contrées et leurs richesses » ([34]).

Al-Ma'mūn a donc mené une lutte désintéressée pour sauver l'Islam de l'apostasie. La lettre accuse al-Amīn d'avoir tenté de proclamer la *ridda.* L'action d'al-Ma'mūn rappelle celle entreprise par Abū Bakr, au lendemain du décès du Prophète, contre Musaylima le Menteur et sa compagne Sajāḥ, pour la sauvegarde de l'Islam. Tout comme lui, il fait partie des « *a'imma rāshidūn* (Imam bien dirigés) », selon l'expression d'Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib.

L'exécution d'al-Amīn, dans ce contexte, cesse d'être un assassinat ; elle se transforme en un châtiment divin mérité : « son châtiment [celui d'al-Amīn], vous a donné un enseigne-

al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, Caire, 1376/1948, p. 47, rapporte un fragment rime *qi*, *ṭawīl*, où dès al-Nahrawān, ʿAdī b. Ḥātim, un Compagnon, les traite de *māriqūn* ; une équivalence pareille est attestée dans le *hadīth* (Wensinck, *mrq*, *s.v.*) et dans les œuvres des hérésiographes sunnites. Dans les milieux shīʿites, le terme continue à conserver la même signification déjà attestée (al-Nawbakhtī, *Firaq al-shīʿa*, al-Najaf, 1379/1959, p. 26) ; cependant, l'accent est mis aussi sur les grands adversaires des ʿAlīdes. Le terme est recueilli par les poètes dans les milieux shīʿites et ils en ont fait usage. Al-Sayyid al-Ḥimyarī, qui s'était fait une spécialité de mettre en vers les idées et les traditions propagées par certains sectateurs shīʿites a réservé ce qualificatif *murrāq* à ʿĀ'isha, al-Zubayr, Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh et aux participants à la bataille du Chameau qui les ont soutenus. A croire le poète, ces gens ont violé leur serment d'allégeance *(bayʿa naqaḍtumūhā)* et sont devenus de *māriqūn* (al-Sayyid al-Ḥimyarī, *op. cit.*, pièce CXCVI, v. 1, rime *hā*, *wāfir* ; pièce XIX, p. 28, v. 28, rime *bi*, *kāmil*) ; ailleurs, il réserve cette appellation aux Khārijites *(ibid.*, pièce CLXXVI, p. 416, v. 6, rime *nā*, *basīṭ)*. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-balāgha*, Caire, 1378-1383/1959-1963, vol. I, p. 201, rapporte que ce nom leur a été décerné pour la première fois par le Prophète ; les *hadīth*, avec cette terminologie, sont attestés dans les grands corpus (cf. *Wensinck*, *mrq*, *s.v.*) ; ʿAlī b. Abī Ṭālib l'aurait employé dans un de ses discours (*ibid.*, p. 200). Pour des attestations shīʿites plus tardives, v. Kohlberg, *loc. cit.*, Kramer, « Apostates, Rebels and Brigands », *Israel Oriental Studies*, X (1980), pp. 56-59.

(34) Rifāʿī, p. 33 ; Ṣafwat, p. 389.

ment... et un avertissement ' pour faire briller ceux qui croient et rejeter à l'ombre les infidèles ' » ([35]).

On le constate, ce document règle, une fois pour toutes, le problème des relations entre al-Amīn et al-Ma'mūn. Les traditions sur l'affection d'al-Ma'mūn pour son frère déchu et sa volonté de venger ce qu'il considérait comme un assassinat doivent être considérées comme des traditions forgées. De même la tentative de faire endosser la responsabilité exclusive à Ṭāhir b. al-Ḥusayn et d'insister sur l'initiative du général dans la mise à mort d'al-Amīn paraissent être des propos dénudés de tout fondement ; ils ont été forgés dans le but d'éloigner du vainqueur tout soupçon. Toute cette information fournie par l'épître manque dans les ouvrages historiques tels *K. Baghdād* d'Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr et la Chronique d'al-Ṭabarī qui ont suivi la ligne officielle adoptée par la propagande ; seules les traditions stérilisées y ont été conservées. Il a fallu attendre le XIe s., pour voir timidement paraître des traditions qui reflètent la réalité. Al-Muṭahhar al-Maqdisī (m. 355/966), Ibn Khallikān (m. 681/1282) et al-Ṣafadī (m. au XVe s.) rapportent une tradition où le rôle d'al-Ma'mūn n'est pas escamoté. Dans ce *khabar*, il est rapporté qu'à la veille de la bataille décisive, Ṭāhir envoie demander des instructions sur le sort d'al-Amīn. Son maître, pour toute réponse lui envoie une tunique dépourvue de col. Le général saisit le symbole et agit en conséquence ([36]).

La conception d'al-Ma'mūn sur le califat.

Notre texte remonte à une époque où le régime, à son apogée, manifeste une très grande vitalité. Un souverain, apparemment, très sûr de lui-même et de la force de la dynastie qu'il représente, entretient ses troupes de sa conception du pouvoir. Dans cette conception, très cohérente, sont intégrées des préhensions imāmite, muʿtazilite et zaydite. Pour bien la comprendre, il convient de tenir compte, avant tout, du sentiment de puissance d'un prince vainqueur. Al-Ma'mūn, à la veille de sa rentrée à Baghdād, a déjà triomphé de ses adversaires au sein de la dynastie ; il a aussi réduit la révolte shīʿite d'Abū

(35) Rifāʿī, p. 31 ; Ṣafwat, p. 286.

(36) Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *op. cit.*, vol. VI, p. 110 ; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, Beyrouth, 1968-1971, vol. II, p. 518 ; al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, vol. XVI, Wiesbaden, 1982, p. 395, chez tous tradition anonyme.

l-Sarāyā à Kūfa ; il a désarmé ou il est sur le point de désarmer l'opposition imāmite par l'élection projetée de 'Alī al-Riḍā. Les membres de ce parti ne pouvaient ne pas ressentir une profonde reconnaissance à un souverain 'abbāside qui a manifesté les meilleures intentions du monde à leur égard et a traduit, ou est sur le point de les traduire dans le langage des faits. Le prince dispose enfin d'une armée sûre, aguerric et bien équipée. Il sent qu'il ne doit son trône qu'à lui-même. On peut supposer que sa conception du pouvoir a été influencée par la situation déjà décrite. Dans les lignes suivantes seront exposées les idées d'al-Ma'mūn sur le pouvoir :

(i) Le principe essentiel de cette doctrine est celle de l'élection divine de l'imam ; ce principe, on le sait, constitue la base même de la conception imāmite du califat [37]. L'épître affirme : Les Banū l-'Abbās ont été élus par Dieu pour diriger la Communauté. Leur droit imprescriptible à l'Imāmat a été voulu par Dieu et a été clairement expliqué dans son Livre [38]. Tout fidèle leur doit une obéissance absolue. Celle-ci constitue le reflet de la soumission due à Dieu.

L'analogie avec la préhension imāmite du choix divin va plus loin. L'élection des imams leur suffit ; elle les dispense de toute autre charge. Leur situation d'élu efface toute obligation. L'imam peut ignorer sa haute destinée ; il n'est tenu de connaître qui que ce soit et quoi que ce soit, hormis soi-même.

(ii) Un choix humain du souverain est exclu puisque Dieu les a choisis. Donc la Communauté en tant que telle et tout fidèle quel qu'il soit ont été dispensés d'un tel choix ; plus même, ils en ont été écartés et pour cause : Dieu a déjà décidé de leur

(37) H. Laoust, *op. cit.*, pp. 232-234 ; W. Madelung, *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubensleher der Zaiditen*, Berlin, 1965, pp. 143-147 ; Ṣubḥī, *Naẓariyyat al-imāma 'ind al-shī'a al-ithnā 'ashariyya*, Caire, 1969, pp. 69-77 ; Gibb, « The Argument from Design », *Goldziher Memorial Volume*, vol. I, Budapest, 1948, pp. 150-162 ; il est intéressant de remarquer que le zaydite al-Qāsim b. Ibrāhīm, dans son épître *Tathbīt al-imāma* agrée ce principe sous le biais de la nécessité que l'imam soit un des descendants du Prophète, v. B. Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Ph. D. Tel-Aviv University, 1981, vol. II, p. 218 (texte arabe). Le principe de l'élection divine est vivement contesté par 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, Caire, 1386/1966, pp. 14-15, où les partisans imāmites de la désignation divine sont traités d'« extrémistes de l'imāmat ».

(38) Rifā'ī, p. 29 ; Ṣafwat, p. 383.

investiture de par leur appartenance à la lignée du Prophète. L'héritage divin contredit toute intervention humaine. La résonance imāmite de cette conception est certaine. Allant plus loin dans ce sens, al-Maʾmūn affirme que l'élection divine de tout imam ʿabbāside oblige la Communauté tout entière ([39]).

(iii) Le porte-parole du calife donne à ce principe d'*ikhtiyār* divin un revêtement muʿtazilite puisque l'élection divine du calife est intégrée au principe de la justice et de la bienveillance illimitée — *luṭf* à ses débuts est un terme muʿtazilite caractéristique — de Dieu. Dans sa sagesse infinie, il a épargné aux hommes la charge d'élire l'imam, une charge qui excède leurs forces ([40]) : « Pour les mêmes raisons, Il [Dieu] les a dispensés de l'effort vain de se mettre à la recherche de leurs dirigeants ; Il les a désignés lui-même et a élevé leur dignité au suprême degré » ([41]). Dieu a marqué ces élus de son sceau *(khātam)* afin que les fidèles puissent les distinguer et reconnaître par là leur guide. C'est grâce à Sa justice et Sa bienveillance illimitées qu'Allah a procédé de la sorte.

(iv) Cet aspect électif absolu peut sembler être tempéré de premier abord par l'exigence de qualités personnelles chez

(39) Il est frappant de constater un parallélisme certain entre ces idées et la doctrine zaydite d'al-Qāsim b. Ibrāhīm (785-860) qui a composé plus d'une génération après notre épître : parmi les signes distinctifs de l'imam, il compte la parenté avec le Prophète et admet le principe de l'héritage, v. Abrahamov, *op. cit.*, pp. 121-122 (texte hébreu) ; pp. 218-220, texte arabe du *K. tathbīt al-imāma*. Les théories sunnites postérieures de l'imāmat tout aussi bien chez al-Ashʿarī, al-Baghdādī, al-Māwardī et al-Ghazālī marquent une nette opposition à cette préhension, v. Gibb, « Al-Mawardī's Theory of the Khilāfah », *Islamic Culture*, II (1937), p. 295 ; H. Laoust, *op. cit.*, pp. 242-244 (la théorie d'al-Baghdādī) ; pp. 244-247 (la doctrine d'al-Māwardī), pp. 247-252 (chez al-Ghazālī). Chez tous, l'intervention des fidèles est nécessaire. On pourrait peut-être trouver un certain parallélisme dans une question de détail : chez tous les auteurs cités, une fois l'imam élu, son élection oblige la Communauté ; on pourrait tirer, à cet égard quelque profit de l'étude de Gibb « Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate », *The Civilization of Islam*, Londres, 1962, pp. 141-149.

(40) Ch. Pellat, « L'imāmat dans la doctrine de Jāḥiẓ », *Studia Islamica*, XV (1961), pp. 23 et sqq. ; Van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārith al-Muḥāsibī*, Bonn, 1961, pp. 218 sqq. ; *EI*², « Imāmat », *s.v.*, où il y est affirmé notamment que la notion de *luṭf* est essentiellement imāmite. Cette notion reçut un développement certain à une époque postérieure ; tous les auteurs déjà cités se sont plus à décrire comment la présence d'un imam à la tête de la Communauté assure la bonne marche des affaires, la tranquillité et la paix sociale.

(41) Rifāʿī, p. 30 ; Ṣafwat, p. 384.

l'imam/calife. Ce n'est qu'une illusion puisque l'illustration exigée est innée et inhérente à la qualité d'héritiers d'imam devanciers jusqu'à remonter au Prophète. Là aussi, on retrouve la préhension imāmite. De plus — et c'est là un élément qui accentue cette préhension — cette illustration est directement perçue par les autres. L'élu porterait donc une excellence qui le place au-dessus de tous. Grâce à elle, il est reconnu par la Communauté [42]. A cette dernière est dévolu un rôle très passif ; elle se contentera d'appuyer les efforts du calife de l'aider à obtenir ce qui lui revient de plein droit.

Les choses, ici, se compliquent par l'introduction d'une approche activiste puisqu'il est exigé du candidat de faire valoir ses prétentions. Cette étape préliminaire constitue une condition *sine qua non* pour recevoir l'appui de la Communauté qui se contente d'appuyer, mais ne prend jamais l'initiative. Son attitude se rapproche ici de la doctrine de la Jārūdiyya (zaydite) du califat qui exige du candidat ʿalīde à l'imāmat de faire valoir ses prétentions, les armes à la main [43]. Dans ce contexte, la thèse de M. Sourdel sur les conceptions zaydites d'al-Ma'mūn se trouve vérifiée [44].

(v) Dans tout ce processus, domine un seul élément dynamique, le calife. La Communauté se distingue par son immobilisme. Tous les secteurs y sont inclus. L'élite tout aussi bien que les Docteurs de la Loi sont écartés ; ils ne peuvent prendre l'initiative et se choisir un imam. Cette exigence, est-elle dictée au souverain par un souci de stabilité politique? Le texte demeure muet sur ce point. Cependant, l'insistance d'al-Ma'mūn à écarter la *Umma* dans le choix du souverain ne laisse d'être significative. A titre de spéculation, la lettre soulève une hypothèse : supposons que l'élite et la plèbe se mettent d'accord

(42) Implicitement, seul est reconnu l'imāmat d'*al-afḍal* (celui qui dépasse tous par son excellence), sur cet aspect, v. Van Ess, *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie*, Beyrouth, 1971, pp. 51-61 ; le zaydite al-Qāsim b. Ibrāhīm ne pense pas autrement, Abrahamov, *op. cit.*, p. 120 ; *EI²*, « Imāmat », *s.v.*, vol. III, p. 1193 A (éd. française), le point de vue ḥanbalite et ashʿarite ; p. 1193 B, la conception shāfiʿite qui a influencé l'Ashʿarisme après al-Bāqillanī ; Madelung y démontre que les doctrines sunnites ont été fortement influencées par la doctrine muʿtazilite de l'*imāmat al-mafḍūl*.

(43) Madelung, *op. cit.*, p. 50.

(44) D. Sourdel, « La politique religieuse du calife ʿabbāside al-Ma'mūn, *R.E.I.* XXX (1962), pp. 33-35.

sur ce candidat, cela suffit-il pour légitimer son investiture ? La lettre répond par la négative par souci de stabilité et de réalisme politiques. Une telle entreprise exigerait de la plèbe une quête longue et ardue pour parvenir à un stade qui lui permettrait, sur les bases d'une connaissance authentique *(maʿrifa)*, de participer à l'élection de l'imam.

De même, les docteurs porteurs de *ʿilm* (la science religieuse) ne peuvent posséder cette prérogative : pour élire, ils auraient dû parcourir tout l'empire ; ainsi leur examen aurait inclus tous les candidats aptes à recevoir l'investiture afin de choisir le meilleur ; sinon, leur choix est caduc et prêterait à des divergences au sein de la Communauté. D'un autre côté, à cause de cette quête continuelle, leur vie s'achèvera, tandis que les fidèles, sans souverain, iront vers la perdition. Par ce biais, cet argument rejoint le point de vue muʿtazilite déjà avancé : Dieu, par souci de justice et dans sa bonté infime *(luṭf)* a sauvé les Musulmans de ce triste sort en leur désignant l'imam ([45]).

On le constate bien, nous sommes encore loin de l'époque où les théologues sunnites, devant le spectacle de la décadence continue du califat au vᵉ s. H., décréteront la nécessité pour tout souverain d'obtenir l'agrément des *ahl al-ḥall wa-l-ʿaqd* (les gens qui lient et délient) et ceci dans le but de sauver l'imāmat sunnite. Al-Māwardī (450/1058), ainsi que les autres théologues qui ont énoncé cette nécessité, entendaient obtenir par là le consensus des fidèles sur un chef unique. Ce surplus de légitimité aurait pu, à leurs yeux, placer le califat ʿabbāside sunnite à l'abri des intrigues et des tentatives de dépècement.

A l'époque qui nous intéresse, toute option de ce genre relève de l'inconcevable et est écartée avec dédain. L'élection hypothétique installera l'état musulman, l'état sunnite, dans une situation de faiblesse endémique, suscitera la convoitise des peuples voisins et amènera à la disparition de l'entité politique de l'Islam.

Ces passages, assez substantiels dans l'épître suscitent l'admiration par leur cohérence et leur clarté. Au-delà d'in-

(45) V. *supra*, n. 42 ; il est frappant de remarquer que toutes les théories de l'imāmat, qu'elles soient sunnites, imāmites ou zaydites ont insisté sur cet aspect, v. *supra*, n. 37-40 ; Abrahamov, *op. cit.*, vol. I, p. 118 où il cite un texte de la *Muqaddima* d'Ibn Khaldūn ; Madelung, *op. cit.*, p. 143.

fluences de divers *madhhab*, s'exprime un souverain confiant dans sa force. Il définit un système de gouvernement extrêmement élaboré, dirigé par une élite fort étroite, les Banū l-ʿAbbās. Al-Ma'mūn se révèle être un despote. Rien ne vient tempérer son despotisme, si ce n'est une tentative de lui donner une base rationnelle, une nécessité dictée par la raison. Tout comme le despotisme éclairé qui régnera sur l'Europe bien plus tard, ce régime possède le mérite d'assurer l'ordre et la sécurité dans un empire extrêmement vaste, où les forces centrifuges ont guetté la moindre occasion pour semer la sécession dans les diverses provinces.

La réorganisation des anciens cadres de l'armée.

Sa *Daʿwa* ayant triomphé, al-Ma'mūn entend procéder à une restructuration des *Ahl Khurāsān* ; il a défini par là-même une nouvelle hiérarchie appelée à occuper les fonctions les plus hautes. Cette haute destinée, affirme la lettre à plusieurs reprises, est due à l'appui des Khurāsāniens lors de la lutte pour le pouvoir [46]. Il s'agit donc d'une rétribution, non d'un droit. On ne peut donc pas parler d'une aristocratie de fonction. Cette insistance à mettre en relief la rétribution constitue, en fin de compte, un rappel de la nécessité d'une fidélité inconditionnelle et continue. La pyramide sociale, ainsi définie, se structure entièrement en fonction d'un critère unique : le soutien à la dynastie dès la première heure, auquel s'ajoute la participation à la guerre contre al-Amīn aux côtés d'al-Ma'mūn. Ce soin à se présenter, ici, comme un continuateur, dénote sa volonté de placer son régime dans le cadre de la légitimation dynastique.

Le sommet de la pyramide reviendra à une catégorie des *Ahl Khurāsān*, celle qui s'est distinguée grâce aux actes de ses pères et grâce à ses propres mérites [47]. Le mérite des pères constitue une vertu essentielle. Les pères n'ont pas ménagé leur soutien aux Banū l-ʿAbbās et les ont portés au pouvoir. Cette assurance dénote chez al-Ma'mūn un double souci : (a) faire oublier la rébellion et renouer avec la ligne de ses

(46) Rifāʿī, p. 30, l. 14-16 ; Ṣafwat, p. 384, l. 5-12 : les *Ahl Khurāsān* ont pressé al-Ma'mūn « à réclamer ses droits », à entrer en lutte contre le pouvoir établi.

(47) Rifāʿī, p. 31, l. 3-5 ; Ṣafwat, p. 386, l. 1-4.

pères ; (b) tranquilliser les partisans de la dynastie et même gagner à ses rangs les éléments khurāsāniens qui avaient observé la neutralité ou avaient opté pour al-Amīn lors de la guerre inter-dynastique.

La primauté reviendra cependant à ses propres partisans, les soldats de la deuxième *Daʿwa*, les fils de participants à la première. Leur mérite est inégalé ; ils seront récompensés en conséquence. Le calife affirme à ce propos : vos bons conseils, lors des combats contre Al-Amīn, ne seront pas oubliés : « Dieu vous a donné le pas sur eux, grâce à votre primauté à porter votre engagement aux deux *Daʿwa* ». Une deuxième classe est prévue. Elle inclut des gens au mérite personnel certain. Leur illustration personnelle ainsi que leur aide, lors du différend du calife avec son frère, les placent d'emblée dans la partie supérieure de la pyramide sociale. Suit une troisième classe ; elle comprendra ceux qui n'ont d'autre mérite hormis leurs pères. Les autres catégories sont citées en passant. L'épître ne prend pas soin de les nommer ou de donner sur eux un détail quelconque.

Cette organisation appelle un certain nombre de remarques :

(i) Al-Ma'mūn manifeste un souci certain de réalisme politique : le renouvellement des liens entre *Ahl Khurāsān* et *Shīʿat Banū l-ʿAbbās* visait à restaurer l'ancienne puissance de ces deux groupes, puissance quelque peu ébranlée à cause de leur désunion. A cette fin, la lettre trace une image idyllique d'une unité cimentée par la fidélité au régime en place. Cette unité reconquise exclura à jamais l'esprit de corps et l'attitude partisane. La société vivra dans un état de quiétude et de sécurité grâce à la solidarité entre les diverses catégories de la classe dirigeante. Ainsi, tous les fidèles revivront l'état de paix pastorale qui a caractérisé la génération des fondateurs de l'Islam [48].

(ii) Cette harmonie peut jouer dans un seul cas ; quand elle est placée dans le cadre de la *Dawla* d'al-Ma'mūn. Ce dernier se considère comme le seul élément unificateur capable de faire revenir la Communauté au siècle d'or des débuts de l'Islam [49]. Parallèlement, le règne d'al-Amīn est présenté comme un

(48) Rifāʿī, p. 31, l. 18-22 ; Ṣafwat, p. 387, l. 2-6.
(49) Rifāʿī, p. 32, l. 2-8 ; Ṣafwat, p. 387, l. 9-13, p. 388, l. 1-4.

épisode de désunion et de schismes, une parenthèse qu'il convient d'oublier.

(iii) Pour arriver à ses fins, à savoir tranquillité, paix et union, le nouveau régime définit une organisation fortement structurée basée sur la stabilité et la persistance des cadres sociaux selon une démarcation très nette entre les diverses classes. L'épître décrète que les limites entre les diverses classes sont étanches et dénie à tout membre d'une classe le droit de passage à une autre plus élevée. Les personnes douées ou ambitieuses pourront améliorer leur position dans leur classe d'origine, sans plus. En d'autres termes, al-Ma'mūn décrète l'immobilité sectorielle sur le plan individuel. A le croire, un tel passage lui paraît être un élément générateur de troubles et de haine ; à la limite, il aboutit à la destruction de l'état ; une telle tentative est inspirée par le Diable ([50]).

(iv) Les privilèges inhérents à chaque classe ne se transmettent pas par héritage automatiquement. Pour ce, tout membre de la première classe doit persister dans la même voie que ses pères. Son excellence doit égaler la leur. Il ne s'agit donc pas d'un droit acquis. Quiconque ne s'en montre pas digne peut le perdre. On peut discerner dans cette conception un dynamisme de l'appartenance continuellement méritée. Les membres de la catégorie la plus haute se voient dans l'obligation de mériter leur inclusion. Par ce biais, l'on évite la sclérose de l'élite ; celle-ci connaîtra un dynamisme continuel. La dynastie disposera d'une aristocratie de fonction douée, entreprenante et animée d'une haute ambition. Elle pourra ainsi fournir à la *Dawla* les grands commis, les généraux et de hauts cadres efficaces.

Tels sont les principaux points soulevés par l'épître. On le voit fort bien, ils couvrent bon nombre de problèmes importants affrontés par la dynastie. Certes, on devra faire le point entre les prises de position adoptées par la lettre et la réalité politique. Cet aspect sera discuté dans la dernière partie, celle qui traitera de la deuxième *Da'wa*.

(50) Rifā'ī, p. 34, l. 10-22, p. 35, l. 1-16 ; Ṣafwat, p. 391, l. 11-17, pp. 392-393.

AHL KHURĀSĀN

Risālat al-khamīs mentionne l'existence d'une deuxième *Daʿwa* et elle en décrit les mécanismes. Cette *Daʿwa* a été organisée par al-Ma'mūn, dans le Khurāsān essentiellement. La lettre affirme d'autre part : les *Ahl Khurāsān* ont été les soldats de cette seconde révolution. Les pages suivantes seront consacrées à dégager les diverses constituantes de cette formule et à essayer de cerner le plus exactement possible ses caractéristiques.

La signification de l'expression Ahl Khurāsān.

Cette expression ne désigne pas une population civile quelconque, les habitants civils du Khurāsān. Aux époques qui ont précédé les règnes d'al-Rashīd, d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn, aux débuts du califat ʿabbāside et peut-être même auparavant *Ahl Khurāsān* a désigné les régiments militaires à majorité arabe de la Révolution ʿabbāside ([51]). Les témoignages, qui concernent l'époque antérieure aux dernières décades du IIe/VIIIe s. sont fort nombreux et il est superflu de les citer ([52]).

(51) Sur les caractéristiques des *Ahl Khurāsān*, v. Ayalon, « al-Muʿtaṣim », *passim* ; Sharon, *Black Banners*, pp. 25 et sqq. ; 54, 62 et sqq. ; Fārūq ʿUmar, *The ʿAbbāsid Caliphate*, pp. 67-75 ; 80-95, 133-134 ; Lassner, *Shaping*, pp. 122-136 ; Kennedy, pp. 76-81, 104-105. Cependant, Daniel, pp. 50-52, 125, 164-165, considère les *Ahl Khurāsān* comme une armée mixte où Arabes et *mawālī*, citadins et paysans ont combattu côte à côte lors d'un mouvement de masses, « mass movement ». Pipes, p. 132, 135-138, 176-179, parle d'une armée constituée de régiments de *mawālī*.

(52) La conception qui considère *Ahl Khurāsān* comme les habitants civils de la province paraît difficilement acceptable. Si telle était l'acception, de quels habitants est-il parlé ? A-t-elle inclu tous les habitants du Khurāsān ? Pour l'époque qui nous préoccupe, aucune identité politique n'a existé dans le Khurāsān. La province a compris de très nombreux districts fort différents, à population fort variée. Des formules telles *Ahl al-Shām, Ahl al-ʿIrāq, Ahl Ḥimṣ*, etc., ont désigné, dès l'époque umayyade et lors du régime ʿabbāside des régiments arabes qui proviennent des régions ainsi nommées. Deux recherches ont fort bien dégagé cette acception, S. D. Goiten, *op. cit.*, pp. 157-158 (des régiments syriens) ; Sharon, *Black Banners*, p. 67, n. 51 ; al-ʿAlī, *Baghdād*, vol. I, p. 115 ; des témoignages de l'époque d'al-Mahdī en 169 H, al-Kindī, *K. al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, Leyde-Londres, 1912, p. 130, il est parlé d'une armée qui a inclus : *Ahl Qinnisrīn, Ahl Ḥimṣ, Ahl Dimashq, Ahl al-Urdunn, Ahl Filisṭīn.*

L'opinion généralement admise par les spécialistes peut être résumée en deux points :

(i) Originellement, les régiments des *Ahl Khurāsān*, après l'avènement de la nouvelle dynastie, ont subi un changement lent et gradué pour devenir l'armée des *Abnā'*. Ces derniers, installés dans le *'Irāq*, ont atteint l'apogée de leur puissance lors de la lutte entre al-Amīn et al-Ma'mūn ([53]).

(ii) Selon eux, les armées d'al-Ma'mūn qui ont combattu et conquis Baghdād étaient essentiellement composées d'éléments allogènes, des *mawālī* persans. Les chercheurs ont établi ainsi une nette distinction entre l'armée khurāsānienne d'al-Ma'mūn et celle engagée aux côtés d'al-Amīn et constituée d'*Abnā'*, les descendants des *Ahl Khurāsān* ([54]). Cette conception provient, à notre sens, de l'idée suivante : al-Ma'mūn, depuis son quartier général au Khurāsān, et à cause de son isolement, aurait disposé d'un seul élément pour constituer ses troupes, les *mawālī* non-arabes du Khurāsān, un élément humain fortement iranisé. Une telle approche demande à être étayée par des témoignages textuels et un examen détaillé de l'institution militaire dont a disposé al-Ma'mūn ([55]). Sans entrer dans de longs détails, on posera, ici, deux questions : (i) Peut-on

(53) Sharon, *'Abbāsid Da'wa*, pp. 288-289 ; Ayalon, *loc. cit.* ; Fārūq 'Umar, *Al-'Abbāsiyyūn al-awā'il*, pp. 60-62 ; Shaban, *History*, II, pp. 30, 38-39, 41 ; 45 ; 53 ; Crone, pp. 66, 70-71 ; Kennedy, pp. 104-105, 119-120, 127, 154-155, 165 ; Lassner, *op. cit.*, pp. 129-136, surtout pp. 129-130, 132-133, 135.

(54) Parmi les recherches qui ont adopté cette conception, Ṣamadī, « The Struggle Between the Two Brothers al-Amīn and al-Ma'mūn », *Islamic Culture*, XXXVI (1962), p. 102 et n. 2 *ibid.* ; 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, *al-'Aṣr al-'abbāsī al-awwal*, pp. 193, 199-207 ; Bartold, *Turkestan*, p. 207 ; Ḥasan al-Bābā, *Dirāsāt fī ta'rīkh al-dawla al-'abbāsiyya*, Caire, 1975, pp. 36-37 ; al-Yazbakī, *al-wizāra nash'atuha wa-taṭawwuruhā fī l-dawla al-'abbāsiyya*, al-Mawṣil, 1396/1976, pp. 106-111 ; Muṣṭafā Shākir, *Dawlat Banī l-'Abbās*, Kuwayt, 1973, pp. 444-445 ; Gabrieli, « Hārūn al-Rashīd », pp. 348-350, 352 n. 4, 353, 359, 365, 395-396 ; Watt, « Mu'tazila », pp. 43-46 ; Id., *Islamic Thought*, pp. 175-176 ; Shaban, *op. cit.*, pp. 41-42 ; Crone, pp. 75-76, 257, n. 602 ; Kennedy, pp. 184, 187 ; Nicol, pp. 210-212 ; Steppat, p. 454, agrée la distinction établie par Watt. Il en fait usage et conclut sur des sentiments iranophiles d'al-Ma'mūn.

(55) Avant de procéder à de telles conclusions, une étude des actes d'al-Ma'mūn dans le Khurāsān et celle de la constitution de ses troupes s'imposait ; elle a été entreprise par l'un des deux co-auteurs de cet article, v. A. El'ad, *Characteristics of the Development of the 'Abbāsid Army (Especially Ahl Khurāsān and Al-Abnā' Units) with Emphasis on the Reign of al-Amīn and al-Ma'mūn*, Ph. D. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1986.

considérer, dès al-Rashīd, donc une époque relativement tardive, les *Ahl Khurāsān* comme des unités militaires ; ou faut-il y voir, dès ce règne, les habitants de la province? (ii) Peut-on, aux environs de 800, voir dans les *Ahl Khurāsān* les continuateurs directs de l'armée de la Révolution ʿabbāside?

En ce qui concerne la première question, l'expression a désigné, dans l'écrasante majorité des cas, des unités militaires. Pour la seconde, la réponse est négative. En effet, les anciens soldats et officiers de la *Daʿwa*, à supposer qu'ils fussent encore en vie, devaient être octogénaires, du moins pour l'époque qui nous intéresse. Cependant, les textes n'établissent aucune différence et semblent avoir suggéré plutôt la continuité. La raison paraît être la suivante : le processus de mutation — *Ahl Khurāsān* > *Abnā'* — a duré fort longtemps. Cette lenteur, en rendant le changement quasi imperceptible, a perpétué l'ancien usage et l'appellation courante ne change pas. Voilà pourquoi, lors des règnes d'al-Rashīd et d'al-Ma'mūn une confusion a existé entre le nom resté stable et la réalité dynamique. Ainsi les régiments d'*Abnā'* ont reçu l'ancien nom, *Ahl Khurāsān.*

Les Ahl Khurāsān dans les provinces de l'ouest.

Même lorsque les régiments d'*Abnā'* ont dû faire face les uns aux autres sur les champs de bataille, dans l'écrasante majorité des cas, les armées ennemies ont conservé leur ancien nom patronymique commun consacré par l'usage, *Ahl Khurāsān.* Cette similitude joue aussi pour des époques postérieures au règne d'al-Ma'mūn. Cette stabilité provient de l'importance historique du nom initial qui les a entourés d'une sorte de halo ; c'est un label qui a témoigné de leur rang particulier dans le califat. « *Ahl Khurāsān* » a constitué la signification vivante d'une contribution inégalable, une sorte d'obligation pour la dynastie régnante. Un certain nombre d'exemples illustreront fort bien cet état de choses.

— Dans le testament de Hārūn al-Rashīd, écrit et accroché sur les murs de la Kaʿba en 186/802, il a été spécifié : si al-Amīn va se dédire et démettre al-Ma'mūn de son governorat ou de son statut d'héritier présomptif, si al-Amīn arrive à contredire l'une des clauses du testament, al-Ma'mūn recevra alors l'investiture. Le texte d'al-Ṭabarī affirme ici : « al-Ma'mūn

sera proclamé calife et recevra l'allégeance (la *bayʿa*) de tous les chefs des armées du Commandeur des Croyants Hārūn, qui ont reçu le commandement sur *Ahl Khurāsān* et de tous les généraux payés par l'état *(min jamīʿi quwwādi amīri l-mu'minīna Hārūna min ahli Khurāsāna wa-ahli l-ʿaṭā'i)* » (56). Les noms des chefs sont fort bien connus. Tous ont commandé des troupes d'*Abnā'* (57).

— En 193/809, à la nouvelle du décès d'al-Rashīd, al-Ma'mūn réunit ses généraux et proclame : « Ô *Ahl Khurāsān*, renouvelez votre serment d'allégeance à votre *Imām*, à al-Amīn *(yā ahla Khurāsāna jaddidū l-bayʿata li-imāmikumi l-Amīni)* » (58).

D'un autre côté, une tradition citée par al-Ṭabarī (59) atteste que les commandants des régiments d'*Abnā'* ont conservé les mêmes titres et surnoms portés par leurs pères *al-shīʿa* et *ahl al-sābiqa* (ceux qui ont devancé tous les autres dans leur soutien à la révolution ʿabbāside) (60).

— En 196/811-812, sont rapportés les propos d'al-Amīn qui aurait dit à al-Ḥasan b. ʿAlī b. ʿĪsā, un chef militaire fameux parmi les *Abnā'* : « n'ai-je pas donné à ton père la priorité sur tous les autres et t'a élevé aux honneurs suprêmes parmi les *Ahl Khurāsān* et n'ai-je pas rendu les membres de ta famille supérieurs aux autres généraux? *(Alam uqaddim abāka ʿalā l-nāsi wa-usharrif aqdārakum fī ahli Khurāsāna wa-arfaʿ manāzilakum ʿalā ghayrikum mina l-quwwādi)* » (61).

— En 195/810-811, à la veille de la bataille entre ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān et l'armée de Ṭāhir b. al-Ḥusayn, al-Faḍl b. al-Rabīʿ, s'adressant aux généraux de l'armée d'al-Amīn — tous des *Abnā'* —, leur dit : « le prince Mūsā, le fils du commandeur des croyants [al-Amīn] a décidé de vous allouer, ô *Ahl Khurāsān* *(yā maʿāshira ahli Khurāsān)*, de son trésor personnel, la somme de trois millions de dirham qui seront partagés parmi vous » (62).

(56) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 658.
(57) *Ibid.*, p. 772.
(58) Al-Dīnawarī, p. 393.
(59) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 778 (tradition remontant à 194/809-810) ; pour d'autres références, v. n. 181.
(60) Sur les résonances religieuses de cette terminologie qui a été adoptée à cause de cela même, v. Sharon, *Black Banners*, pp. 39 et sqq. ; 93 et sqq.
(61) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 849 ; v. aussi *ibid.*, p. 931.
(62) *Ibid.*, p. 797.

— La même année, quelques heures avant la bataille, les généraux de Ṭāhir b. al-Ḥusayn essaient, en vain, de convaincre ʿAlī b. ʿĪsā de s'abstenir de prendre part à la bataille. Aḥmad b. Hishām, le préfet de police de Ṭāhir, devant le refus de ʿAlī, s'adresse à l'armée d'al-Amīn — formée toute d'*Abnā'* — pour essayer de les gagner à la cause de son patron : « ô *Ahl Khurāsān* ! celui qui alliera nos rangs recevra 1 000 *dirham* » (63). Une identité absolue existe entre les deux expressions.

— L'équivalence mentionnée est établie de façon incontestable par une tradition qui rapporte : en 196/812, ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ entreprend un voyage en Syrie et dans al-Jazīra, afin de recruter des troupes pour al-Amīn (64). Lors d'une escale à al-Raqqa, une querelle violente éclate entre l'escadron formé d'*Ahl Khurāsān (jund Ahl Khurāsān)* (65) escortant ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ d'un côté, les Bédouins et les Syriens accourus à l'appel du prince de l'autre. Cet escadron, précédemment désigné par *Ahl Khurāsān*, vient se plaindre chez son commandant ; à cet endroit de la tradition, les soldats de la même unité sont nommés *al-Abnā'* (66). La rixe ne tarde pas à dégénérer en une bataille sanglante entre les deux parties en présence.

Les régiments *d'Abnā'* conservent leur nom originel après l'entrée d'al-Ma'mūn à Baghdād en 204/820. Un texte d'al-Jāḥiẓ l'atteste de façon indubitable. Dans ce texte important, sont rapportées les tentatives de Ḥumayd b. ʿAbd al-Ḥamīd, un des généraux les plus influents d'al-Ma'mūn, à limiter les privilèges des *Abnā'* ; or, la tradition les appelle *Ahl Khurāsān* à deux reprises (67). Dans la troisième attestation, ils sont nommés *Abnā' Ahl Khurāsān* (68). On peut conclure par deux remarques brèves :

(63) *Ibid.*, pp. 800-801.

(64) Ayalon, *op. cit.*, pp. 14-22, a été le premier à découvrir et à souligner l'importance de cette tradition. Il a magistralement analysé les aspects et les significations politiques et militaires de l'événement.

(65) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 843, l. 9.

(66) *Ibid.*, p. 843, l. 13.

(67) Al-Jāḥiẓ, *Dhamm akhlāq al-kuttāb* in *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, Caire, 1384/1965, vol. II, p. 206, *in fine* et p. 207, l. 1.

(68) *Ibid.*, p. 207, l. 4 ; cette tradition analysée dans une perspective plus large par Sharon, *ʿAbbāsid Daʿwa*, pp. 284-285 ; Id., « The Military Reforms of Abū Muslim their Background and Consequences », *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jérusalem-Leyde, 1986, pp. 137-138.

(i) Pour les provinces occidentales, lors des règnes d'al-Rashīd, d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn, les *Ahl Khurāsān* conservent leur fonction originelle ; ils restent des troupes militaires ; ils doivent être considérés comme telles dans *Risālat al-khamīs*.

(ii) *Ahl Khurāsān* et *al-Abnā'* ne font qu'un pour la période traitée.

Ahl Khurāsān dans les provinces orientales du califat.

Peut-on arriver à des conclusions tout aussi tranchées à propos des provinces orientales? La tentative vaut d'être entreprise dans la mesure où les conclusions dégagées pourront constituer la première étape d'une étude sur les forces armées d'al-Ma'mūn et jeter une lumière nouvelle sur l'élément khurāsānien et les troupes de la deuxième *Daʿwa*. On ne saurait trop affirmer combien la documentation relative au Khurāsān pour l'époque, est fragmentaire et rare. Elle exige donc des précautions suprêmes dans le maniement de la matière. Elle exclut par là-même les généralisations hâtives.

Après le triomphe des Banū l-ʿAbbās, une grande partie de leur armée, *Ahl Khurāsān*, s'est établie dans le *ʿIrāq*. Ce changement, a renforcé leur unité avec l'apparition d'un particularisme, très proche d'une certaine forme d'esprit de corps. On peut supposer que le processus d'iranisation, à concéder qu'un processus pareil ait pu jouer, a dû être freiné. Il faut insister, cependant, que des restes substantiels ont continué à séjourner dans la mère patrie ([69]). D'un autre côté, dès les débuts de la dynastie, des garnisons nombreuses d'*Ahl Khurāsān* ont stationné dans la province, comme d'ailleurs dans d'autres régions du califat ([70]). Ainsi, des généraux importants et leur famille ont continué à séjourner dans leur province d'origine. Il n'est pas aisé de suivre ces familles : les sources, très avares,

(69) On peut citer, à titre d'exemple, l'armée considérable dont a disposé Abū Muslim est demeurée dans le Khurāsān, v. Kennedy, pp. 59-60 où sont cités d'autres exemples.

(70) Sur les garnisons, des témoignages concernent : le Khurāsān à Marw al-Rawdh en 150/767, al-Ṭabarī, vol. III, p. 354 ; al-Dīnawarī, p. 391 ; au Sijistān, lors du règne d'al-Rashīd, Khalīfa b. Khayyāṭ, vol. II, p. 746 ; au Samarqand, al-Ṭabarī, vol. III, p. 732 ; en Arménie en 183/799-800, al-Yaʿqūbī, *Ta'rīkh*, vol. II, p. 517 ; al-Azdī, p. 372 ; au Mossoul en 145/762-763, al-Azdī, pp. 194-195, etc.

ne fournissent à leur propos qu'une information étique et fragmentaire [71].

Dans le cas qui nous préoccupe, l'éloignement de la capitale a dû renforcer l'influence de la prégnance iranienne sur les régiments restés en garnison dans leur pays d'origine. A cet égard, une double question se pose : quelle a été la profondeur de cette influence? Quel a été le sort des grandes familles et des généraux les plus en vue, qui n'ont pas quitté le Khurāsān? Une remarque préliminaire s'impose ici : on peut affirmer, avec une grande part de certitude, que le Khurāsān n'était pas si isolé ou éloigné comme on aurait pu le penser de premier abord. La province a joui d'une attention spéciale et des faveurs particulières des califes ʿabbāsides jusqu'à la fin du règne d'al-Ma'mūn. Ces dirigeants l'ont considérée comme leur hinterland, leur réservoir humain. Elle a constituté, à leurs yeux, le berceau de la *Daʿwa*, leur Révolution ; n'est-ce point pour cette raison même, que tous les gouverneurs de la province — à l'exception d'un seul cas — et ceci jusqu'à al-Rashīd inclus, ont appartenu aux grandes familles des *Ahl Khurāsān* puis des *Abnā'*? [72].

Les généraux et les familles restés au Khurāsān.

Les relations spéciales et étroites entre le centre de gravité du pouvoir et le Khurāsān ont perpétué les liens entre la branche baghdādienne et la branche locale des *Ahl Khurāsān*.

Le silence des sources sur les chefs militaires demeurés sur place ne nous permet pas de décrire de façon précise leurs liens avec la capitale. Leurs activités devront rester inconnues, pour une grande part, pour la même raison. L'année 150/767-768 nous fournit un des témoignages isolés sur ces généraux. Elle cite, quinze ans après l'avènement de la nouvelle dynastie,

(71) Dans le Khurāsān aussi, l'expression *Ahl Khurāsān* a désigné les troupes qui ont porté au pouvoir les Banū l-ʿAbbās. Ici aussi, cette appellation leur a été décernée jusqu'à al-Rashīd, al-Amīn et al-Ma'mūn inclus. On citera, à titre d'exemple, un événement rapporté par al-Ṭabarī vol. III, p. 134 : en 141/758-759, ʿAbd al-Jabbār, le gouverneur du Khurāsān se révolte contre al-Manṣūr et fait exécuter les commandants des *Ahl Khurāsān*. Le calife, apprenant la nouvelle, se serait écrié : « ʿAbd al-Jabbār a anéanti notre *shīʿa* » ; or, dans la terminologie ʿabbāside, ce terme a désigné les chefs militaires importants, v. *infra*, n. 187 et n. 181 qui donnent de nombreux détails sur la *shīʿa* des ʿAbbāsides.

(72) Crone, p. 66 ; Kennedy, p. 179.

une liste de commandants militaires du Khurāsān que l'on peut considérer comme locaux. Il convient d'insister : quinze ans représentent une période assez prolongée pour fournir une illustration des processus et des tendances attestés : ceux qui ont voulu ou veulent quitter ont eu tout le temps pour le faire. De même les relations entre la capitale et la province ont disposé du temps nécessaire pour s'institutionnaliser. La tradition concerne la rebellion d'Ustādhsīs à Marw al-Rawdh. Sont nommément cités Mu'ādh b. Muslim, Jibrīl b. Yaḥyā al-Bajalī, Ḥumayd b. 'Amr, Da'ūd b. Karrāz et Abū l-Najm 'Imrān b. Ismā'il (73).

La figure de proue, Abū l-Najm 'Imrān b. Ismā' il a compté parmi les douze *nuqabā'* de la *Da'wa* ; en d'autres termes, il a appartenu à la plus haute instance de la Révolution 'abbāside (74).

Mu'ādh b. Muslim, un des commandants des *Ahl Khurāsān*, a gardé fidélité à la mère patrie jusqu'en 151/768-769. Il a dû la quitter à cette date pour gagner al-Sharqiyya, le quartier aristocratique de Baghdād, où le pouvoir lui avait alloué une *qaṭī'a* (un terrain loti) pour construire sa résidence (75).

(73) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 354. On peut déceler à travers le texte que ces chefs n'ont pas été envoyés de Baghdād en renfort. C'est seulement après la défaite qu'on rapporte que le calife a envoyé de Baghdād un corps expéditionnaire sous le commandement de Khāzim b. Khuzayma. Du moins telle est l'interprétation de Kennedy qui a étudié ce texte, v. Kennedy, p. 184.

(74) Sur Abū l-Najm, v. Sharon, *'Abbāsid Da'wa*, p. 110 ; Id., *Black Banners*, pp. 155-156, 192, 215 ; v. aussi *Akhbār al-'Abbās*, index, p. 216 surtout. Al-Balādhurī, *Ansāb*, vol. III, pp. 115-116, 130. Sur Dāwūd b. Karrāz, il a compté parmi les 70 *du'āt* ; il a été aussi l'un des principaux chefs dans l'armée d'Abū Muslim et d'al-Manṣūr, *Akhbār al-'Abbās*, pp. 218, 221, 281 ; al-Ṭabarī, index, surtout, vol. III, p. 238. Ḥammād b. 'Amr était, au départ, gouverneur et général sous les Umayyades (al-Ṭabarī, vol. II, p. 1773 ; *Akhbār al-'Abbās*, p. 244). On peut supposer qu'il a gagné les rangs d'Abū Muslim ; cependant, aucun témoignage direct n'est attesté dans les textes. Ensuite, c'est le silence complet jusqu'en 150 H. où il a été cité parmi les généraux défaits par Ustādhsīs. Crone, pp. 179-180, a fourni de nombreux détails sur Jibrīl b. Yaḥyā et sa famille.

(75) Crone, pp. 183-184, où il est affirmé qu'il s'est installé à Baghdād ; il faut préciser ici, dans al-Sharqiyya nommée aussi al-Ruṣāfa. Celle-ci a été fondée à partir de 151/767 (alors que Baghdād et sa banlieue ouest ont été fondées en 145/762, Lassner, *Baghdād*, p. 149 et sqq.). Crone, s'appuyant sur une information erronée d'al-Ya'qūbī (*Buldān*, p. 253) qui a affirmé que le quartier a été fondé en 143/760, laisse deviner que Mu'ādh s'est installé à Baghdād dès 143. Or les faits le contredisent. Mu'ādh b. Muslim avait commencé sa carrière sous les Umayyades au Khurāsān : il était responsable d'une route de la poste. Abū Muslim a entrepris personnellement de le gagner à la *Da'wa* (*Akhbār al-'Abbās*, p. 225). En 137/754-

Il convient de constater que lors de cette rebellion, comme lors d'autres mouvements de cette sorte au Khurāsān, les garnisons locales n'ont pas pu venir à bout des rebelles. Le pouvoir n'avait d'autre alternative que d'envoyer des renforts du ʿIrāq, composés quasi exclusivement d'*Ahl Khurāsān* (76). Ces régiments, venant du ʿIrāq, établissent un contact suivi avec leurs anciens compatriotes, leurs contribules et leurs familles restés dans les lieux. Khāzim b. Khuzayma al-Tamīmī, personnage illustre au sein des *Ahl*, a été choisi à dessein pour commander le corps expéditionnaire envoyé dans la province en 150 H. pour venir en aide à Marw al-Rawdh de sa tentative de réduire l'armée rebelle d'Ustādhsīs : Khāzim est originaire de la cité ; plus d'une fois, on le voit combattre à la tête d'unités merviennes passées avec lui à Baghdād (77).

Un autre *naqīb*, al-Qāsim b. Mujāshiʿ, originaire de Merv semble s'être abstenu de gagner le ʿIrāq avec les armées ʿabbāsides triomphantes. Les sources gardent, à propos d'une venue éventuelle au ʿIrāq, le silence le plus complet. Cela ne dénote-t-il pas un signe évident de son absention d'y élire séjour? L'installation à Baghdād ou bien dans l'une des métropoles d'une personnalité de cette trempe aurait été rapportée d'une façon ou d'une autre par les sources. Une tradition isolée nous apprend qu'à la veille de sa mort, en 169/785-786, il a envoyé d'Ārān, un village de la banlieue de Merv, un testament à al-Mahdī (78). L'acte atteste incontestablement de l'importance

755, lors du règne d'al-Manṣūr, il occupe le poste de *ṣāḥib al-barīd* dans al-Rayy (al-Balādhurī, *op. cit.*, p. 246). Sa seconde apparition ʿabbāside concerne la révolte d'Ustādhsīs en 150/767. On peut supposer qu'il a séjourné toute cette période au Khurāsān et non à Baghdād puisque al-Sharqiyya n'a été fondée et lotie qu'en 151/767. Il convient d'ajouter ces détails à la bibliographie exhaustive réunie par Crone.

(76) Sur ce processus, F. ʿUmar, *The ʿAbbāsid Caliphate*, pp. 157-163, 200-208 ; Kennedy, pp. 180, 183-186.

(77) Sur Khāzim et sa famille, *Akhbār al-ʿAbbās*, index et p. 219 ; Crone, pp. 180-181 ; Sharon, *Black Banners*, p. 195. Selon Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-ʿarab*, Caire, 1391/1971, p. 230, il aurait appartenu aux Banū Nahshal, v. aussi al-Ṭabarī, vol. II, p. 1959. Sur son commandement d'unités merviennes, *Akhbār al-ʿAbbās*, p. 335, lors de la *Daʿwa* ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 78, Kennedy, p. 81, expédition en 134/751-752 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 123, Kennedy, p. 82, al-Balādhurī, *op. cit.*, p. 249, expédition en 138/755-756 ; quelques-uns parmi ses officiers dans ces expéditions, tout comme lui, ont appartenu aux Nahshal.

(78) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 532 ; des détails sur al-Qāsim et son rôle dans la *Daʿwa*, *Akhbār al-ʿAbbās*, p. 217 ; al-Ṭabarī, vol. II, p. 1988 ; Sharon, *Black Banners*,

d'al-Qāsim et de son influence tout le long de soixante ans. Cependant, il faut le souligner avec force, ce *khabar* excepté, on ignore tout des activités d'al-Qāsim postérieures à la *Da'wa* et de ses liens avec les milieux de la cour califale, les commandants les plus influents des *Ahl Khurāsān* ou le calife lui-même. Y a-t-il eu d'autres messages? On n'en sait rien. Même unique, ce message atteste du lien entre la province et la capitale, ou au moins de la volonté d'al-Qāsim khurāsānien endurci, de conserver des liens étroits avec le 'Irāq.

Ces relations étaient trop nombreuses et continues (79) pour permettre une iranisation outrée des *Ahl Khurāsān* demeurés dans la province. Si l'on admet que les *Abnā'* dans le *'Irāq* ont conservé leur caractère arabe, on ne peut faire autrement qu'admettre que leurs contribules du Khurāsān sous al-Ma'mūn ont conservé eux aussi les mêmes caractéristiques.

L'iranisation des Ahl Khurāsān de l'est.

On peut se demander légitimement : jusqu'à quel point les *Ahl Khurāsān* de l'est ont-ils été iranisés malgré l'étroitesse des relations avec leurs frères du 'Irāq? On peut avancer que leur statut de petite minorité a dû les exposer davantage à l'influence des *mawālī*. Cette influence semble avoir reçu un

p. 193. Il a été, entre autres, responsable de la justice dans le camp d'Abū Muslim; al-Ṭabarī, vol. II, pp. 993, 2000-2003, informe qu'il a aussi personnellement commandé des légions de la *Da'wa*.

(79) Deux autres familles parmi les plus illustres des *Ahl Khurāsān* constituent une illustration parfaite des liens étroits et continuels entre la branche 'irāqienne et arabe et les éléments restés sur place des *Ahl Khurāsān*. Il s'agit de Harthama b. A'yan et de Ḥumayd b. 'Abd al-Ḥamīd al-Ṭūsī. Dans le premier cas, la famille continue à séjourner dans la province, Harthama gagne Baghdād à une époque inconnue. Il parvient, sous al-Mahdī et al-Rashīd, à être nommé tour à tour à la préfecture de police *(al-shurṭa)* et au governorat du Khurāsān, c'est-à-dire deux parmi les 4 institutions réservées aux grandes familles khurāsāniennes, *al-ḥaras* (la garde), *al-shurṭa, diwān al-khātam* (l'apostille) et le governorat du Khurāsān (Biddle, D.W., *The Development of the Bureaucracy of the Islamic Empire During the Late Umayyad and Early 'Abbāsid Period*, Ph. D., Univ. of Texas at Austin, 1972, pp. 101 *(ḥaras)*, 114 *(shurṭa)*, 129-30 *(diwān al-khātam)*; Crone, p. 66; Kennedy, pp. 104-105).

Quant à Ḥumayd, dont le père tombé en disgrâce dès les débuts du règne d'al-Manṣūr, il s'établit dans son pays natal à Ṭūs. Ses deux fils Aṣram et Ḥumayd, quittent le Khurāsān pour occuper des postes de haute responsabilité (Khalīfa b. Khayyāt, vol. II, p. 746; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 737-738; al-Dīnawarī, p. 392; Crone, p. 175).

surplus d'efficacité grâce à leur consécration sociale après l'avènement des ʿAbbāsides. D'un autre côté, on peut supposer tout aussi légitimement la continuation du processus inverse. En effet, le statut d'arabe a continué à exercer, après la révolution ʿabbāside, un attrait certain sur les *mawālī* khurāsāniens de la province. Le choix de l'une ou de l'autre de ces possibilités revêt une importance certaine; al-Ma'mūn a fait appel aux khurāsāniens pour composer ses contingents. En d'autres termes, faut-il considérer les combattants demeurés sur place dans la seconde moitié du VIIIe s. comme des contingents fortement iranisés?

Pour éviter de tomber dans les généralités génératrices d'erreurs, il nous a paru préférable de concentrer notre examen sur les Banū Ṭāhir, d'en faire un cas type. Les Ṭāhirides ont suscité un intérêt certain chez les chercheurs. Ils sont présentés généralement comme des chefs d'armée persans. Selon eux, les troupes d'al-Ma'mūn constitueraient une armée de *mawālī* luttant contre les unités arabes d'al-Amīn. Cette préhension quasi unanime ne manque pas de présenter un aspect quelque peu paradoxal. En effet, la recherche moderne a cessé de considérer la Révolution ʿabbāside et ses troupes les *Ahl Khurāsān*, et dans leur version plus tardive, les *Abnā'*, comme des *mawālī* persans; elle ne persiste pas moins à considérer les Ṭāhirides comme des *dahqān* khurāsāniens, des persans invétérés combattant les *Abnā'*, un bloc arabe et progressiste selon la formule de Shaban (80).

* Les Banū Ṭāhir.

Figure de proue dans le Khurāsān, les Ṭāhirides ont occupé des postes de première importance sous le califat d'al-Ma'mūn

(80) On se contentera ici des recherches les plus récentes qui citent d'ailleurs des études plus anciennes, Shaban, *History*, vol. II, pp. 35, 41-42, 43-44; Crone, pp. 75-76, 257; Pipes, p. 180; Kennedy, pp. 91-92, 120, 138-139, 183, emprunte les thèses de Shaban; d'après lui, Ṭāhir aurait fait partie des nouveaux dirigeants promus aux postes les plus hauts par le régime d'al-Ma'mūn. Il a appartenu, en fait, aux « Hephthalites » (une peuplade nomade d'origine persane ou turque; ils ont fondé un royaume dans la première moitié du VIe s. sur ce peuple, Shaban, *The ʿAbbāsid Revolution*, pp. 6-8; Bosworth, *Sistān*, pp. 34-35); Nicol, pp. 154, 156-158, 189-190, 212; M. Watt, « Muʿtazila », pp. 43-46; Id., *Islamic Thought*, pp. 173-179, parle d'un bloc persan auquel fait face un bloc constitutionnel; Steppat, p. 454, adopte le même point de vue et conclut en mettant en relief des sentiments iranophiles d'al-Ma'mūn.

et de ses successeurs immédiats. Kaabi, dans une étude fort intéressante, a fort bien mis en valeur leur contribution à la *Da'wa* 'abbāside ([81]). Il a réussi à prouver que les descendants de Zurayq (ou Ruzayk), l'arrière grand-père de Ṭāhir, avaient joué un rôle de toute première importance dans la Révolution 'abbāside. Un de ses fils, Ṭalḥa, a fait partie de 12 *nuqabā'* à Merv ([82]).

Zurayq (ou Ruzayq), le père de la famille était *mawlā* de Ṭalḥa b. 'Abdallāh b. Khalaf al-Khuzā'ī, un des chefs militaires umayyades au Khurāsān ([83]). Les pages suivantes seront consacrées à l'examen du degré d'iranisation de cette famille de *mawālī*, ou, à l'opposé, leur intégration et leur rang dans la tribu arabe de Khuzā'a.

Le passage de la dynastie umayyade à la dynastie 'abbāside ne s'est pas traduit par des changements immédiats et une nette démarcation avec le passé. Une certaine continuité est à relever surtout dans le domaine administratif et financier. D'un autre côté, la mentalité collective et la conduite des gens ne subissent que des transformations minimes. La cause de cette continuité est simple : les procédés d'administration et les phénomènes intellectuels exigent une longue maturation pour subir une transformation quelconque. Une nouvelle dynastie qui a conquis le pouvoir par la force, par souci d'efficacité et de tranquillité, adopte les méthodes du régime précédent afin de ne pas perturber le courant de la vie quotidienne, surtout

(81) Kaabi, « Les origines ṭāhirides dans la Da'wa 'abbāside », *Arabica*, XIX, 1972, pp. 145-164, cet article constitue un résumé d'une thèse pour le Doctorat d'État ès lettres sur les Ṭāhirides.

(82) Kaabi, pp. 152-153 ; Sharon, *Black Banners*, pp. 155, 192, 220 (information complémentaire sur le rôle dans la *Da'wa* grâce à l'utilisatiln d'*Akhbār al-'Abbās* qui contient des informations inédites sur cette famille). Les principales étapes de sa carrière : après 130/747-748, Abū Muslim le nomme gouverneur sur Hérat. Son frère Muṣ'ab l'a aidé dans sa tâche (Bartold, *Turkestan*, p. 208 ; Bosworth, « The Ṭāhirids », p. 48 ; Kaabi, pp. 158-159) ; selon une autre information, il a reçu l'investiture sur Būshanj et Hérat à la fois (Bartold, *op. cit.*, p. 207 ; Ibn Khallikān, *op. cit.*, vol. II, p. 518). Kaabi, qui n'avait pas à sa disposition *Akhbār al-'Abbās* inédit alors, dit que Muṣ'ab n'a occupé aucun poste officiel dans la *Da'wa* et qu'il a servi de secrétaire à Sulaymān b. Khathīr ; or, *Akhbār* nous apprend que Muṣ'ab a fait partie des 70 *du'āt* (*Akhbār al-'Abbās*, pp. 217-220).

(83) Kaabi, pp. 146-160 ; Bosworth, *op. cit.*, p. 47. Ṭalḥa al-Ṭalḥāt était originaire de Baṣra ; de là, il gagna le Khurāsān. Il meurt en 683, après avoir occupé le poste de gouverneur du Sijistān, Shaban, *The 'Abbāsid Revolution*, pp. 39, 41.

dans les premiers temps. Les changements donc sont graduels et presque imperceptibles à l'immédiat. Les ʿAbbāsides n'ont pas fait exception à cette règle ([84]).

Le califat umayyade s'est considéré comme un régime arabe. Son pouvoir a reposé sur l'élément arabe. La seule possibilité pour les éléments allogènes nouvellement islamisés, pour s'intégrer dans la société arabe, a été le *walā'*. En d'autres termes, le nouveau converti devait établir des liens d'homme lige à un patron arabe et de se transformer ainsi en *mawlā* (client) ([85]).

Les *mawālī* ont eu recours à divers procédés pour s'intégrer dans une société à prédominance arabe. L'un des plus courants a été le *iddiʿā'*, l'usurpation d'une généalogie arabe. En d'autres termes, le *mawlā* se fait passer pour arabe. Le phénomène a dû revêtir une ampleur certaine. Le meilleur témoignage nous est fourni par la poésie : le nombre de pièces, fragments et épigrammes axés sur le thème de l'*iddiʿā'*, l'impact de ce motif et ses conséquences tout aussi bien sur la victime que sur la société ambiante, attestent bien plus que tout *khabar* de l'ampleur du phénomène dans la société de l'époque. En d'autres

(84) La meilleure illustration de cet état de choses nous est fournie par les généraux et les grands commis umayyades : ils ont été hérités par les ʿAbbāsides. Dans de nombreux cas, ils ont été promus à des grades plus élevés dans le cadre de l'administration du nouveau régime. Quelques chercheurs l'ont remarqué et lui ont consacré des pages isolées. Jusqu'à maintenant, aucune étude systématique n'a été entreprise, v. à titre d'exemple, F. ʿUmar, *The ʿAbbāsid Caliphate*, p. 279 ; A. Arazi, « Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V, 1984, pp. 199-200 et n. 72, p. 200. Patricia Crone, *Slaves on Horses* a fourni la meilleure contribution. Dans certains de ses appendices, elle a suivi systématiquement la carrière de certains hauts fonctionnaire et de généraux lors des régimes umayyade et ʿabbāside et a réuni, pour chaque cas, une bibliographie abondante. Lassner, *Shaping*, p. 97, n. 15 remarque qu'il serait important de procéder à la constitution d'une liste complète des fonctionnaires et des *mawālī* umayyades hérités par les ʿAbbāsides, et de suivre l'évolution de leur carrière sous le nouveau régime.

(85) Goldziher a consacré, au sujet, une étude de très grande valeur, v. *Studies*, vol. I, *ʿArab and ʿAjam*, pp. 109-138. Il insiste que l'image de marque négative des *mawālī* a persisté sous les ʿAbbāsides. Ces derniers ne divergeaient en rien en la matière des Umayyades et des Arabes de la Jāhiliyya (pp. 109-114). La tentative des théologues d'établir une égalité entre les arabes et les éléments allogènes a achoppé devant la résistance et l'opposition des Arabes (pp. 115-116, 124). Les tentatives des *mawālī*, même pour les riches et les plus respectés, de contracter des liens de mariage avec des femmes arabes ont échoué sous les derniers Umayyades tout aussi bien que sous les ʿAbbāsides.

termes, la réalité sociale a poussé un nombre considérable de *mawālī* sous les Umayyades, mais, aussi et surtout, sous les ʿAbbāsides à vouloir se forger une généalogie arabe. L'immanence et la prégnance arabes possèdent une vigueur incontestable. Tout propos sur l'iranisation d'un arabe, sous les premiers ʿAbbāsides et ceci jusqu'à al-Ma'mūn, devra prendre en considération la situation qui a prévalu. Les *Ahl Khurāsān*, demeurés dans la province, n'ont pas dû agir autrement. Par opposition, les *mawālī* de la région, comme les *mawālī* des autres régions ont dû considérer l'acquisition de la qualité d'arabe comme une consécration ([86]).

Dans la cour d'al-Ma'mūn, les grands commis, des poètes et des musiciens-chanteurs les plus illustres, n'ont pas manqué de se forger un *nasab* arabe. Le frère de l'auteur de *Risālat al-khamīs*, al-Qāsim b. Yūsuf al-Kātib prétendait être arabe pur-sang des Banū ʿIjl ([87]). Crone a dégagé fort bien la signification de cette situation : « Un arabe *mawlā* est chose inconcevable ; avec un peu de bonne volonté, un *mawlā* pouvait paraître comme un Arabe, ou presque» ([88]). Quoi qu'il en soit, une part de la recherche insiste sur le rôle primordial des *mawālī* dans la définition et l'exécution de la politique sous les ʿAbbāsides.

La pénétration des *mawālī* dans *al-Dawla al-mubāraka* n'a pas revêtu l'intensité qu'on lui prête. Elle a pris, au contraire, la forme d'une lente pénétation dans les domaines d'importance secondaire. Dans l'armée, le centre nerveux de la dynastie,

(86) Sur ce phénomène, Goldziher, *op. cit.*, pp. 126-136 avec des exemples puisés sous les ʿAbbāsides de *mawālī* enrichis qui se forgent une généalogie arabe ; A. Arazi, *Recherches sur la poésie satirique au IIe siècle de l'hégire (VIIIe s.)*, 1974, thèse de IIIe cycle, Université de Paris IV, vol. I, pp. 317-334 (sous-chapitre consacré à l'*iddiʿā'* sous les ʿAbbāsides jusqu'à al-Ma'mūn).

(87) *Aghānī*, XX, p. 56 ; d'autres exemples, sur des *adʿiyā'* contemporains d'al-Ma'mūn, v. *Aghānī*, vol. XVII, pp. 9, 83-84, vol. XVIII, p. 9 ; vol. X, p. 126 ; dans la 2e référence, pp. 83-84, une information transmise par Muṣʿab al-Zubayrī (m. 236/851), où les descendants d'Ashʿab b. Jubayr qui prétendaient encore au IIIe/IXe qu'ils étaient d'origine arabe *(wa-hum yazʿumūna l-yawma annahum mina-l-ʿArabi)* ; *Aghānī*, vol. XVIII, pp. 34, 47 sur l'*iddiʿā'* de Diʿbil b. ʿAlī. Des membres de « dynasties » de grands commis *mawālī* ont fait de même : ainsi Ibrāhīm et ʿAbdallāh les petits-fils de Muḥammad b. Ṣūl, une grande figure des *Ahl Khurāsān* ont prétendu qu'ils sont arabes et que le poète al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf était leur oncle, *Aghānī*, vol. IX, p. 21.

(88) Crone, pp. 56-57.

on ne trouve pas de clients, du moins pas parmi les hauts cadres ou les combattants dans les unités d'élite [89].

Pour revenir aux Ṭāhirides, leur filiation à Zurayq (ou Ruzayq), un *mawlā*, a été contrebalancée par leur intégration dans leur tribu d'adoption, Khuzāʿa. Ils furent considérés comme khuzāʿites pur-sang [90]. Certes, on peut passer sous silence l'adjonction de la *nisba* khuzāʿī à son nom. Tout client affilié à n'importe quelle tribu a joui de ce privilège. Le plus important réside ailleurs. Ṭāhir s'est considéré, du moins extérieurement, comme le fils de Khuzāʿa et n'a cessé de se parer de cette appartenance. Il est rapporté à cet égard : lorsque Ṭāhir fut nommé gouverneur de Mossoul et de la Jazīra, il adressa des lettres aux Banū l-Ḥasan, des Hamdānides (de la tribu sudiste Hamdān) qui s'étaient emparés de la ville. Ṭāhir

(89) Sur le rôle des *mawālī* dans l'armée ʿabbāside, v. Ayalon, « al-Muʿtaṣim », pp. 1-4 et surtout l'addenda. Les avis sont partagés quant à l'importance de leur rôle : Crone, pp. 68 et sqq., § 9 émet l'avis que leur importance va grandissant dans les armées ʿabbāsides, surtout à partir du règne d'al-Mahdī ou d'al-Rashīd. Kennedy, pp. 85, 102-103, souscrit à cette thèse. Cependant Lassner, *Shaping*, pp. 13-16, 89-102, penche pour limiter leur rôle militaire ; il insiste qu'ils avaient un problème critique, celui de l'absence d'un support militaire consistant.

(90) L'intégration d'un élément allogène à la tribu a reçu, sous les Umayyades, le nom d'*istilḥāq* c'est-à-dire l'adoption totale. Les cas d'*istilḥāq* ont joué quand le groupe a cru obtenir un avantage économique ou gagner en renommée, sur le terme, Goldhizer, *op. cit.*, p. 28. Quelques cas d'adoption : *Aghānī*, vol. XVIII, p. 9, le cas d'al-Muhallab b. Abī Ṣufra. Les Banū Ṣufra sont des *ʿajam* du ʿUmān ; dans une première étape, ils deviennent les *mawālī* des Azd. Quand al-Muhallab acquiert la gloire, les Azd l'adoptent *(istalḥaqūhu)*. D'un autre côté, *Aghānī*, XVIII, p. 47 rapporte, selon une tradition transmise par Ibn al-Kalbī, que le poète *mawlā* Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī, à cause de son importance, était considéré par les membres de sa tribu d'accueil « comme étant khuzāʿa tout entière ». (ʿAbd al-Karīm al-Ashtar, *Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī shāʿir Āl al-Bayt*, Damas, 1383/1964, p. 17-18 *in* n. 7 se refuse à accepter l'information fournie par Ibn Khallikān, Ibn Kathīr et Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī ; il préfère s'en tenir à certains *khabar* qui figurent dans *al-Aghānī* et transmis par des *ruwāt* contemporains. Or ces traditions ne sont confirmées par aucun texte de l'époque ou postérieur. L'auteur pense qu'Ibn Khallikān et les autres ont confondu le poète avec Ṭahir b. al-Ḥusayn qui était *mawlā* de Khuzāʿa et dont l'arrière-grand-père se nommait Ruzayq à cause de la ressemblance des noms des ancêtres : en effet, en Arabe, *RZN* et *RZQ* sont très proches). A propos de Bukayr b. Māhān, il a été reconnu comme leur *mawlā* par les Banū Musliya. Sa position était des plus illustres : il a occupé le poste de chef des propagandistes de la *Daʿwa*. Il a fait partie des combattants de la tribu et son nom a figuré dans le *dīwān* au même titre que les autres *muqātila*. Il prit part aux combats organisés par Yazīd b. al-Muhallab qui ont conquis Jurjān ; or, son père était *mawlā* des Banū Musliya, *Akhbār al-ʿAbbās*, p. 191 ; Sharon, *Black Banners*, p. 136, n. 134.

a voulu se rapprocher d'eux par son lignage sudiste : « *wa-kātaba Ṭāhiru Bnu l-Ḥusayni l-Khuzā'iyyu Banī l-Ḥasani bni Ṣāliḥi l-Hamdāniyyī wa-māla Ṭāhirun ilayhim bi-l-yamāniyyaṭi* » (91).

Cette attitude s'est manifestée aussi dans les efforts soutenus de Ṭāhir et de ses successeurs à transplanter la culture arabe d'un niveau très élevé dans le Khurāsān. Les efforts systématiques ont doté la lexicographie arabe d'un de ses plus beaux fleurons, *Tahdhīb al-lugha* d'al-Azharī. Il serait vain de considérer cet encouragement comme une attitude de façade. Le phénomène a si profondément pris pied dans la province, qu'au ve s. H., une période de stagnation culturelle dans les grands centres, le Khurāsān a vécu une véritable renaissance de la culture arabe (92). Il convient de donner aussi à cette tentative de transplantation culturelle une signification politique et sociale: Jan Rypka remarque : même tard sous les 'Abbāsides, les poètes *mawālī* persans, dans leur poursuite systématique d'une acculturation arabe, ont obéi à un mobile profond, celui d'effacer l'humiliation de leur état de *mawlā* (93).

Les fils de Zurayq (ou de Ruzayq) sont donc demeurés dans le Khurāsān après la *Da'wa*. On ne sait rien de l'activité politique d'al-Ḥusayn, le père de Ṭāhir. Aucune indication ne transperce sur des postes éventuels qu'il aurait occupés. Pour Ṭāhir, les événements ont reçu une tournure différente : dès avant 180/796-797, 'Alī b. 'Īsā b. Māhān *'āmil* Khurāsān, le nomme

(91) Al-Azdī, p. 332 ; sur l'identié Khuzā'a — Ṭāhir b. al-Ḥusayn, al-Dhahabī, *Duwal al-Islām*, Caire, 1974, pp. 128-130 ; 'Abd al-Karīm al-Ashtar, *op. cit.*, p. 83 et sq.

(92) Sur les efforts culturels de Ṭāhir, dans le but de créer un foyer de la culture arabe au Khurāsān, on se reportera à Sa'īd Nafīsī, *Tārīkh-i Khandān Ṭāhirī, Ṭāhir b. Ḥusayn*, Téhéran, 1355/1956, pp. 180-186, 217-240, 259-301, 310-314 ; Bosworth, « Ṭāhirids », pp. 128-130 ; une étude centrée sur l'aspect lexicographique et philologique des efforts de Ṭāhir, ainsi que sur la renaissance de la culture arabe au ve s. H. au Khurāsān, v. A. Arazi, « Le cas d'Abū Ja'far al-Zawzanī, un poète type du milieu khurāsānien », *Studia Orientalia Memoriae D.H. Baneth Dedicata*, Jérusalem, 1979, pp. 275-305. Des appréciations divergentes sur l'activité des Ṭāhirides ont été émises par Danner, « Arabic Literature in Iran », *Cambridge History of Iran*, vol. IV, *From the Arab Invasion to the Saljūks*, Cambridge, 1975, pp. 582 et sq., pour lui, les Ṭāhirides ont donné à l'arabe « une certaine préférence » ; M. Zand, *Six centuries of Glory*, Moscou, 1967, pp. 35-36 affirme que les Banū Ṭāhir, quand ils ont agi de la sorte, n'étaient pas complètement indépendants et ne pouvaient se permettre d'encourager la poésie en persan.

(93) J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1951, p. 570 et sqq.

gouverneur de Būshanj [94]. On peut supposer que vers 790, Ṭāhir ait été démis de ses fonctions à cause de l'inimitié qui a éclaté entre ʿAlī et les *Ahl Khurāsān* y compris les Ṭāhirides. Selon une information transmise par al-Ṭabarī, al-Ḥusayn b. Muṣʿab, le père de Ṭāhir, s'est vu obliger de fuir le Khurāsān pour chercher refuge auprès d'al-Rashīd. Le fils, lui, rallia avec d'autres chefs militaires la révolte de Rāfiʿ b. al-Layth [95]. On y reviendra plus tard. On peut affirmer avec une grande part de certitude : si al-Ḥusayn ou son fils s'étaient établis à Baghdād, on les aurait appelés *Abnā' Ahl Khurāsān*; or, ils n'ont pas agi de la sorte. Leur option leur a-t-elle fait perdre leur particularisme? Les informations peu nombreuses commandent la circonspection : on peut montrer des voies plausibles, voire des faits mais, non affirmer péremptoirement que même dans l'est, les *Ahl* ont su sauvegarder leur particularisme.

(i) Lors de la révolte de Rāfiʿ b. al-Layth, une armée d'*Ahl Khurāsān* stationnée à Samarqand se rallie à lui avec ses cadres, Ṭāhir b. al-Ḥusayn et ʿUjayf b. ʿAnbasa [96] notamment. Deux ans après, en 192/807-808, al-Ṭabarī rapporte : « en cette année ʿUjayf b. ʿAnbasa et al-Aḥwaṣ b. Muhājir abandonnent Rāfiʿ b. al-Layth, accompagnés d'un groupe des *Abnā' al-shīʿa* et rallient Harthama » [97]. La tradition prend bien soin d'insister qu'il ne s'agit pas d'officiers quelconques [98], mais bien d'*Abnā' al-shīʿa*, c'est-à-dire les descendants de la *shīʿa* des Banū l-ʿAbbās,

(94) Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī l-ta'rīkh*, 1386/1966, vol. VI, p. 151.

(95) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 714.

(96) Ibn Ḥazm, *Nuqṭ al-ʿarūs fī ta'rīkh al-khulafā'*, Caire, 1951, p. 166 ; Ibn Ḥazm, *op. cit.*, p. 184. Ṭāhir, à l'époque, était un officier expérimenté puisqu'en 180/796-797, dix ans avant la révolte, lors de son governorat de Būshanj, il avait commandé une armée lancée contre les *Khawārij*, Ibn al-Athīr, *op. cit.*, vol. VI, p. 151.

(97) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 732.

(98) Al-Aḥwaṣ b. Muhājir est une figure énigmatique. Il est possible qu'il soit le fils d'un des *Duʿāt al-duʿāt* de la Révolution ʿabbāside, al-Muhājir b. ʿUthmān al-Khuzāʿī, v. *Akhbār al-ʿAbbās*, pp. 222-223 ; al-Ṭabarī, index ; où le texte le traite comme étant un des *Abnā' al-shīʿa* ; on ne peut recevoir les propos de Kennedy, p. 182, qui le considère comme un *dihqān* rallié à Rāfiʿ. Quant à ʿUjayf b. ʿAnbasa, il semble tomber dans l'anonymat après cet épisode. Il faut attendre 20 ans, en 210/825-826, il est alors un des officiers d'al-Ma'mūn (al-Ṭabarī, vol. III, p. 1093 ; al-Azdī, p. 368). Il conserva les faveurs de son calife jusqu'au décès de ce dernier. Lors du règne d'al-Muʿtaṣim, il continue sur sa lancée puis il est exécuté à cause de sa participation à la rébellion (al-Ṭabarī, vol. III, pp. 1256-1257, 1266). ʿUjayf n'est pas mentionné par Crone.

la crème des officiers arabes qui ont combattu pour le triomphe de la *Da'wa*.

(ii) Selon une autre information, à la même année, Ṭāhir se rallie à l'armée de Harthama b. A'yan. Il est fort possible, voire très probable qu'il ait fait partie du groupe des *Abnā' al-shī'a* (99).

(iii) La montée météorite de Ṭāhir b. al-Ḥusayn n'est pas due au hasard. Elle résulte des liens de la famille avec la *Da'wa* et les 'Abbāsides d'un côté et des intérêts de la dynastie au Khurāsān d'un autre côté. Certains chercheurs ont fort bien dégagé leur contribution à l'avènement de la nouvelle dynastie. Ils ne manquent pas néanmoins de les considérer comme une famille de *dihqān* pénétrés de sentiments iraniens (100).

Kaabi a fourni une solution exacte mais partielle en mettant en lumière le rôle des Ṭāhirides aux débuts de la dynastie (101). La seconde moitié de la solution paraît résider dans les circonstances historiques sévissant dans le Khurāsān après l'arrivée d'al-Ma'mūn à Merv en 193/809. C'était l'occasion rêvée pour les Ṭāhirides et d'autres familles d'acquérir des positions de première importance. En effet, al-Ḥusayn et son fils Ṭāhir se sont engagés à fond aux côtés d'al-Ma'mūn lors de l'organisation de la deuxième *Da'wa* dans le Khurāsān. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette étude, les Ahl qui ont participé à la première et la deuxième *Da'wa* reçoivent les charges les plus illustres et sont appelés à occuper le sommet de la hiérarchie. La famille de Ṭāhir b. al-Ḥusayn a fait partie de cette minorité privilégiée. Leur double participation a été mise en évidence par des poèmes contemporains dédiés aux Ṭāhirides. 'Abdallāh b. Ṭāhir dans une pièce de jactance proclame :

« 1. Je suis celui dont la généalogie vous est connue,
mes pères sont les chefs les plus illustres

(99) Ibn al-Athīr, *op. cit.*, vol. VI, p. 209 ; v. aussi al-Ṭabarī, vol. III, p. 777 ; *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 322. Très rapidement, déjà en 194/809-810, Ṭāhir est général dans l'armée de Harthama qui fait le siège de Samarqand.

(100) Crone considère que l'investiture de Ṭāhir ne doit rien à sa qualité d'*Abnāwī*. Elle y voit une illustration de la régression de la *Dawla* qui perd de sa force et de sa légitimation.

(101) Kaabi, pp. 146, 164.

2. Muṣʿab, mon grand-père, était le *naqīb* des Banū
Hāshim lors de la Révolution encore secrète, encore
enveloppée de mystère (102).
3. Ḥusayn était le chef de leur *Daʿwa*,
l'appel à la vérité est agréé.
4. Mon père est unique, personne ne l'égale
Qui peut le rivaliser en matière de gloire, dites donc» (103).

Ḥusayn b. Muṣʿab est qualifié de chef de la *Daʿwa*. Il s'agit évidemment de la deuxième *Daʿwa*. L'importance de ces vers réside dans l'évocation de cette *Daʿwa* et du rôle des Ṭāhirides.

Dans une autre pièce, le poète al-Baṭīn, un poète mineur du IXe s., loue ʿAbdallāh b. Ṭāhir pour sa participation aux deux Révolutions :

« 1. Soyez le bienvenu, soyez le bienvenu
ô fils de l'homme généreux, Ṭāhir b. al-Ḥusayn !
2. Soyez le bienvenu, soyez le bienvenu
ô fils de l'homme doublement illustre des deux *Daʿwa* !
3. Soyez le bienvenu, ô celui dont la main est comme la mer
qui monte et déborde couvrant la côte de ses écumes !
4. Al-Ma'mūn, Dieu l'assiste, ne se soucie pas,
tant que tous deux vous lui persisterez» (104).

Les Banū Ṭāhir, quoique d'origine allogène, sont des Arabes, non des *dihqān*, des Arabes du moins par prégnance et un choix délibéré. Leur illustration n'a pas dépendu de leur appartenance ethnique ou de l'appui des éléments iraniens du Khurāsān. Les sources n'ont soufflé mot sur un soutien iranien ou *mawlā* éventuel. Elle s'inscrit dans la logique de la situation politique qui a régné dans une époque déterminée. Les thèses de Shaban, Crone, Kennedy et Nicol sur l'iranisation des Banū Ṭāhir doivent être écartées en conséquence (105).

Albert Arazi et ʿAmikam El'ad
(Jérusalem)

(102) La *Daʿwa majhūla* était le nom par lequel on désignait d'habitude la première *Daʿwa*, la Révolution ʿabbāside, v. Sharon, *Black Banners*, pp. 158-159, n. 14.

(103) Al-Tanūkhī, *op. cit.*, vol. I, pp. 342-343.

(104) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 1090-1091 ; Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *op. cit.*, p. 160.

(105) Shaban, *Islamic History*, vol. II, p. 43 ; Crone, pp. 75-78 ; Kennedy, pp. 138-139. Nicol, pp. 154, 156-158, 180-190, 212.

« L'ÉPÎTRE À L'ARMÉE » AL-MA'MŪN ET LA SECONDE DA'WA

(Seconde partie)

---

* *Ahl Khurāsān* à la fin du VIIIe et au début du IXe s.

L'expression revient fréquemment dans les textes qui rapportent les événements survenus dans la province lors du règne d'al-Rashīd et la lutte pour le pouvoir entre al-Amīn et al-Ma'mūn. Lors du governorat de 'Alī b. 'Īsā (180-191/796-807), *Ahl Khurāsān*, *wujūh Ahl Khurāsān*, *al-ashrāf* et *al-mulūk* reviennent fréquemment. Les deux premiers, *wujūh*, mais surtout *ashrāf* sont des termes à forte résonance arabe. Ici, ils désignent ceux qui ont subi les traitements durs d'un gouverneur porté sur la tyrannie. Pour de nombreux chercheurs, ces termes auraient désigné la population locale, sans plus (106). Les textes, ici, sont si nombreux (107) qu'un choix s'impose. Trois textes seront cités :

(i) Texte I : transmis par al-Ṭabarī. Lorsque 'Alī b. 'Īsā pratiqua des exactions au Khurāsān, tyrannisa sa noblesse, leur confisqua leurs biens et manifesta du mépris à l'égard de ses hommes, des gens, parmi les plus honorables et les plus illustres du Khurāsān, écrivirent à al-Rashīd. D'autres groupes

(106) Gabrieli, « Harūn al-Rashīd », pp. 352, 356 ; Shaban, *op. cit.*, p. 38 ; Crone, p. 72 ; Kaabi, p. 160 ; Kennedy, p. 130. Des informations sur le governorat de 'Alī b. 'Īsā, Shaban, *op. cit.*, pp. 37-38 ; Kennedy, index, surtout pp. 181-183, 186-187.

(107) Parmi les textes qui les mentionnent sous 'Alī b. 'Īsā, v. Ibn A'tham al-Kūfī, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 278-279 ; al-Jahshiyārī, p. 228 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 714-716, 771 ; al-Azdī, pp. 317-318 ; *al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 313.

adressèrent des messages des différents districts [de la province] à leurs parents et amis. Tous se plaignirent de ses mauvaises pratiques ... et demandèrent au commandeur des croyants de le remplacer par un autre gouverneur de son choix, parmi ses hommes de confiance, ses partisans, les gens de sa dynastie ou ses généraux *(kataba rijālun min kubarā'ihā wa-wujūhihā ilā l-Rashīdi wa katabat jamāʿatun min kuwarihā ilā qarābatihā wa-aṣḥābihā tashkū sū'a sīratihi ... wa-tas'alu amīra l-mu'minīna an yubaddilahā bihi man aḥabba min kufālihi wa-anṣārihi wa-abnā'i dawlatihi wa-quwwādihi)* » (108).

Cette tradition est intéressante dans la mesure où, pour la première fois peut-être, elle rapporte l'existence d'un lien entre *wujūh rijāl* ou *kibār Ahl Khurāsān* et Baghdād. Quelques-uns s'adressent directement au calife ; il s'agit donc de gens très haut placés ; d'autres écrivent de différentes régions du Khurāsān à leurs parents et amis de la capitale. Il est fort improbable que ces correspondants baghdādiens aient appartenu à la noblesse iranienne de Baghdād. Les textes ne mentionnent pas des nobles persans qui ont acquis de hautes positions politiques dans la cour. Les gens influents étaient les grands généraux, les chefs de la *shurṭa* et du *ḥaras*. Tous ont appartenu aux familles d'*Abnā'* les plus illustres (109). Les termes techniques employés tels *anṣār*, *abnā' dawlatihi* et *quwwādihi* sont des termes qui reviennent fréquemment dans les textes qui traitent des *Ahl Khurāsān* et des *Abnā'* (110).

Les autres termes *rijāl* et *aṣḥāb* exigent un surplus d'explication. *Aṣḥāb* semble désigner, d'un premier abord, les amis. Le terme signifie aussi des amis ayant appartenu à une même unité militaire. On rencontre, à maintes reprises, ce mot dans l'acception de soldats mais aussi, d'officiers d'une unité commandée par un officier portant un haut grade (111).

(108) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 703.

(109) Les Barāmika ont fait partie de ces familles d'*Abnā'* ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 702-703, rapporte l'opposition très ferme de Yaḥyā b. Khālid b. Barmak aux mesures répressives de ʿAlī b. ʿĪsā.

(110) V. *infra*, notes 187 et 181.

(111) Crone, p. 38, des attestations sur *aṣḥāb* surtout de la période umayyade, mais aussi un exemple remontant à 192/807-808 ; p. 55, *aṣḥāb*, à la fin du règne umayyade désigne des corps d'élite de l'armée, ou même des officiers d'élite très fidèles et sur lesquels le haut commandement s'en remettait entièrement. Sous les ʿAbbāsides, les textes mentionnent les officiers supérieurs et leurs *aṣḥāb*, c'est-à-dire les gens qui appartenaient à leur camp, généralement leurs soldats originaires de la même région ou de la même tribu, pour des exemples, v. al-Ṭabarī, vol. III, pp. 78, 123, 130 ; Kennedy, pp. 81-82.

Rijāl, dans des textes plus anciens, a désigné les dirigeants de la tribu, les personnes respectables. Dans de nombreux cas, le terme désigne des soldats, une armée. *Rijāl* a-t-il désigné dans notre texte les dirigeants de tribus arabes ? Une telle explication résout facilement, trop facilement, le problème de l'identité des *Ahl Khurāsān* maltraités qui se sont adressés au calife. Une telle explication supposerait que des tribus arabes ont continué à exister en tant qu'entités tribales et qu'elles ont réussi à préserver leur particularisme. Convient-il d'écarter cette explication ? Le texte cité ne paraît pas pouvoir à lui seul constituer une preuve suffisante.

(ii) Texte II : un texte supplémentaire peut étayer, dans une certaine mesure, l'hypothèse de l'existence, dans le Khurāsān, d'éléments arabes qui ont conservé leur particularisme. Son importance justifie une citation intégrale : « la cause de sa rébellion [il s'agit de celle de Rāfi' b. al-Layth] était la suivante : lorsque 'Alī b. 'Īsā b. Māhān fut nommé sur le Khurāsān, il fit preuve de corruption et manifesta de l'injustice à l'égard des ARABES qui s'y trouvaient. Il se conduisit avec impudence et tyrannie. Rāfi' se rebella contre lui et lui livra un certain nombre de batailles. Il se retira ensuite, accompagné des *Ahl Khurāsān* qui le suivirent ; ils étaient au nombre de 30 000 et s'installèrent dans Samarqand *(inna 'Aliyya bna 'Īsā bni Māhāna lammā waliya Khurāsāna asā'a l-sīrata wa-taḥāmala 'alā man kāna bihā mina l-'Arabi wa-aẓhara l-jawra fa-kharaja 'alayhi Rāfi'un fawāqa'ahu waqa'ātin thumma (i)nḥāza fīman ittaba'ahu min Ahli Khurasānā wa-kānū zuhā'a thalāthīna alfa rajulin fī Samarqanda wa-aqāma bi-madīnatihā)* » (112).

Ce texte, assez inhabituel appelle un certain nombre de remarques :

— Après 190/805, dans le Khurāsān, une identité complète existe entre Arabes et *Ahl Khurāsān.*

— Le nombre des *Ahl Khurāsān* encore établis dans la province devait être considérable : les 30 000 *muqātila* — à supposer que ce nombre soit exact — qui ont pris part à la révolte n'ont pas représenté forcément tous les *Ahl*. Une part s'est abstenue. On doit compter aussi les femmes et les enfants.

— Notre texte parle, ici, d'Arabes et d'*Ahl Khurāsān*. Les

(112) Al-Dīnawarī, p. 391.

autres textes, on l'a vu, mentionnent *Ahl Khurāsān*, *wujūh Ahl Khurāsān*, *ashrāfuhā*. Faut-il prendre tous ces termes pour des synonymes ?

— Les *Ahl Khurāsān* dont il est parlé ici sont des soldats et non des citoyens qui vivent dans la région, vaquant à leur besogne.

(iii) Texte III : en 201/817, al-Ma'mūn propose à Nuʿaym b. Khāzim b. Khuzayma (famille d'*Abnā'* illustre), un compagnon de la première heure à Merv, de prêter serment d'allégeance à ʿAlī l-Riḍā à titre d'héritier présomptif. Nuʿaym refuse net. La raison qu'il avance ne laisse d'être intéressante : il commence par citer les services rendus par les membres de sa famille, leur fidélité inconditionnelle à la dynastie, et lors de la *Daʿwa*, leur lutte contre les ennemis des Banū l-ʿAbbās. Nuʿaym n'est pas prêt à prêter serment d'obéissance aux ennemis de la dynastie, c'est-à-dire les ʿAlīdes. Comment peut-il présenter sa *baʿya* à un représentant d'un groupe dont, lui, Nuʿaym a répandu le sang afin de défendre la dynastie ? Il ajoute : les *Ahl Khurāsān* ne pourront pas souscrire à la demande du calife ; ils refuseront d'agréer la suzeraineté d'un homme, car leurs épées ruissellent de son sang : « *fa-inna Ahla Khurāsāna lā yujībūna ilā bayʿati rajulin taqṭuru suyūfuhum min damihi* » (113). Il ne fait pas de doute que les *Ahl Khurāsān* cités ici ne sont pas des citoyens civils ; les habitants civils d'une région ne possèdent pas des épées et ne combattent pas les ʿAlīdes ; ils n'ont pas, par ailleurs, contribué au triomphe de la *Daʿwa*.

Une question se pose ici : cette tradition mentionne-t-elle les *Ahl Khurāsān* originels représentés par Nuʿaym b. Khāzim, un *Abnāwī* ? Il est fort possible que le générique *Ahl Khurāsān* ait inclus des éléments militaires nouveaux. D'autre part, dans sa bouche, « *Ahl Khurāsān* » avait-il une valeur restrictive ou y a-t-il adjoint les *Abnā'* ?

L'armée d'al-Ma'mūn au Khurāsān.

Lorsque les préparatifs de la lutte entre les deux frères entrent dans leur phase décisive, la nécessité de soutien des *Ahl Khurāsān* se fait sentir avec plus d'acuité par chacun des deux partis en présence.

(113) Al-Jahshiyārī, pp. 312-313.

Al-Ma'mūn n'épargne aucun effort pour gagner le support actif des *Ahl Khurāsān* (114). Cet appui a été acquis par étapes. De plus, on le voit, à travers les traditions, essayer de fermer hermétiquement les frontières du Khurāsān avec le ʿIrāq. Il entendait préserver de la sorte les *Ahl Khurāsān* des pressions, des menaces ou d'une tentative d'al-Amīn de gagner leur adhésion ou de semer la subversion dans leurs rangs (115).

Le général en chef des armées d'al-Amīn s'évertue, de son côté, à obtenir des renseignements sur la situation dans la province, l'armée en général et les *Ahl Khurāsān* en particulier (116). Les renseignements glanés lui apprennent que Ṭāhir avait établi son quartier général dans al-Rayy. Une autre information plus alarmante lui parvient, une armée khurāsānienne avait rejoint Ṭāhir (117). Cette nouvelle atteste de la réussite d'al-Ma'mūn, après une longue tâche patiemment soutenue, à acquérir l'adhésion des *Ahl Khurāsān* à sa cause. Grâce à eux, il est en mesure d'équiper une armée puissante.

Les débuts furent modestes. A la veille de la mort de son père en févéier-mars 809, al-Ma'mūn se dirige à la tête d'une armée. Sa destination est Samarqand ; il est chargé de réduire la rébellion de Rāfiʿ b. al-Layth (118). Ces troupes, équipées par al-Rashīd, sont constituées exclusivement d'*Abnā'* (119). Douze noms de généraux sont cités. Huit appartiennent aux *Abnā'*. Leur écrasante majorité, sept sur huit, embrasseront la cause d'al-Ma'mūn. Les noms sont les suivants : 1) ʿAbdallāh b. Mālik b. al-Haytham, 2) Al-ʿAbbās b. Musayyab b. Zuhayr, 3) Nuʿaym b. Khāzim b. Khuzayma, 4) Shabīb b. Ḥumayd b. Qaḥṭaba, 5) Yaḥyā b. Muʿādh b. Muslim, 6) Al-ʿAbbās b. Jaʿfar b. Muḥammad b. al-Ashʿath, 7) Ḥātim b. Harthama (120). Deux

(114) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 1108.

(115) *Ibid.*, p. 783 ; *al-ʿUyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 323 où il convient de corriger *ḥuṣr* et le remplacer par *ḥuṣn*.

(116) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 819-820 : « *fa-kāna yas'aluhā ʿani l-akhbāri yastaṭliʿu ʿilma Ahli Khurāsāna* (il la questionnait sur les nouvelles et essayait de se renseigner sur *Ahl Khurāsān*) ».

(117) *Ibid.*, p. 820.

(118) Ibn Aʿtham al-Kūfī, *op. cit.*, vol. VIII, p. 296.

(119) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 734, 769-770, 772 ; al-Jahshiyārī, p. 226 ; Ibn Aʿtham al-Kūfī, *op. cit.*, vol. VIII, p. 274.

(120) En sus des références de la note précédente, pour ce qui concerne leurs activités dans les rangs d'al-Ma'mūn pour nº 1, al-Jahshiyārī, p. 309 ; *ʿUyūn akhbār al-Riḍā*, vol. II, p. 151 ; pour le nº 2, al-Jahshiyārī, pp. 310-313 ; al-Ṭabarī,

noms doivent être ajoutés : Harthama b. Aʿyan ; il semble avoir appartenu à cette catégorie (121). Quant à Zuhayr b. al-Musayyab b. Zuhayr, lui aussi *Abnāwī*, au décès d'al-Rashīd, il abandonne Ṭūs et s'en va rejoindre al-Ma'mūn (122).

Ces généraux, ou du moins quelques-uns, se rallient avec leurs troupes, initialement au service d'al-Rashīd. Les renseignements sur ces unités ne manquent pas. Les plus précis peuvent être glanés dans une lettre adressée par al-Amīn à son frère Ṣāliḥ. Ce prince avait accompagné son père à Ṭūs. Dans cette lettre, le calife demande à son frère de réunir les armées et les généraux et de rentrer à Baghdād dans les plus brefs délais. La lettre cite nommément les officiers supérieurs mandés d'urgence. Tous les noms précités, à l'exception d'un seul, y figurent parmi les chefs ayant accompagné al-Ma'mūn. Il semble, d'autre part, que les unités d'eunuques n'aient pas gagné le camp d'al-Ma'mūn (123). Il est fort difficile de se faire une idée même approximative du nombre des soldats engagés. Cette armée ma'mūnienne devait être assez considérable puisqu'elle a compris, entre autres, la majorité des troupes d'al-Rashīd qui l'ont accompagné dans son voyage au Khurāsān. Ces chefs d'armée *Abnāwīs* ont rempli auprès d'al-Ma'mūn, à Merv, des postes de haute responsabilité. Ils ont dirigé le *ḥaras* (la garde

vol. III, p. 841, l. 15-16 ; pour le nº 3, al-Ṭabarī, vol. III, p. 772 *apud* Crone, pp. 177-178 ; pour le nº 4, Crone, p. 189, qui pense qu'il a regagné Baghdād sans citer aucune preuve à propos de ce retour. Elle le confond sans doute avec son frère ʿAbdallāh b. Ḥumayd b. Qaḥṭaba, v. al-Yaʿqūbī, *op. cit.*, p. 574 : Shabīb était le chef du *ḥaras* d'al-Ma'mūn, il fut destitué et nommé gouverneur sur al-Qūmis, *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*, p. 352 affirme qu'il a été le chambellan d'al-Ma'mūn. Shabīb meurt en 204/820, *K. Baghdād*, p. 349 ; pour le nº 5, al-Ṭabarī, vol. III, pp. 1026, 1027 ; Crone, p. 184 et la bibliographie citée, y ajouter *Mughtālīn*, p. 201 ; pour le nº 6, références du nº 5 ; pour le nº 7, al-Yaʿqūbī, *op. cit.*, p. 557, comparer avec Crone, p. 177. Pour des références détaillées sur ces chefs, v. Crone, index.

(121) Il a été envoyé en 191/806-807 comme gouverneur du Khurāsān, a mené la lutte contre Rāfiʿ b. al-Layth, a gagné les rangs d'al-Ma'mūn et a été nommé chef de son *ḥaras*, Crone, p. 177.

(122) En Shawwāl 193/juillet-août 809, il arrive au Sijistān comme gouverneur. Il garde le poste jusqu'en 194/810, il est remplacé par un *mawlā* d'al-Rashīd, al-Fatḥ b. Ḥajjāj, Bosworth, *Sistān*, p. 100 ; Crone, p. 187. En 196/811-812, il participe en qualité de général dans l'armée d'al-Ma'mūn au siège de Baghdād, Crone, *loc. cit.* ; dans une autre tradition, sont cités les noms de quatre généraux d'al-Ma'mūn qui l'abandonnent lors de son séjour à Merv. Trois parmi eux sont des *Abnā'*.

(123) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 769-770 ; al-Jahshiyārī, p. 276, qui cite le texte de la lettre ; selon lui, elle aurait été adressée à al-Ma'mūn.

califale) et la *shurṭa* (police) d'al-Ma'mūn. D'autres ont servi de porte-étendards à al-Fḍal b. Sahl ; certains ont été nommés sur la *shurṭa* et la *ḥijāba* de 'Alī al-Riḍā ; quelques-uns, enfin, ont occupé des postes de governorat au Khurāsān. Or, auparavant, les *Abnā'* ont occupé des postes correspondants dans le califat 'abbāside. Et voilà que, dans le Khurāsān, ils gardent les mêmes positions importantes (124).

Plusieurs étapes doivent être distinguées dans la constitution de l'armée d'al-Ma'mūn : tout d'abord, il bat le rappel des troupes dispersées dans l'est (125) ; ou celles stationnées dans les marches du Khurāsān ; il regroupe aussi les unités éloignées de la capitale. Ces corps d'armée ne doivent pas être considérés comme une armée nouvelle.

Cependant, al-Ma'mūn ne se contente pas de ces troupes héritées ou trouvées sur place et s'attelle à lever de nouveaux régiments de la population arabe locale, ou même éventuellement des éléments allogènes ; des *mawālī* arabes ou turcs peuvent avoir été enrôlés sur place. Le commandement de ces unités échoit à des officiers d'*Ahl Khurāsān* et d'*Abnā'*. Ces cadres ont été mandés expressément par al-Ma'mūn. Ils arrivent de tous les recoins du Khurāsān à Merv, accompagnés des membres de leur famille (126). C'est alors que Ḥusayn b. Muṣ'ab et son fils Ṭāhir répondent à l'appel. Le fils est immédiatement nommé à la tête d'une armée et gagne al-Rayy (127). Il est fort probable que ce sont ces troupes qui ont croisé le fer avec 'Alī b. 'Īsā b. Māhān. Si cette supposition s'avère exacte, on pourra affirmer qu'une partie de ces unités n'était pas arabe (128).

(124) Harthama b. A'yan était *ṣāḥib al-ḥaras*, Crone, p. 177. Le porte-étendard d'al-Faḍl b. Sahl, Nu'aym b. Khāzim, al-Jahshiyārī, p. 306 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 841 ; Ibn al-Athīr, *op. cit.*, vol. VI, p. 257 (où il convient de corriger *qalam* par *'alam*). *Ṣāḥib al-shurṭa* était al-'Abbās b. al-Musayyab b. Zuhayr, Crone, pp. 187-188, celui de 'Alī al-Riḍā était al-'Abbās b. Ja'far b. Muḥammad b. al-Ash'ath en 201/816-817, *Mughtālīn*, p. 201 ; son fils avait l'habitude de le remplacer, *ibid.* Le *Ḥājib* de 'Alī al-Riḍā n'était autre que Shabīb b. Ḥumayd b. Qaḥṭaba l'ex-gouverneur de Qūmis, Crone, p. 189.

(125) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 816.

(126) Al-Jahshiyārī, p. 291.

(127) Al-Dīnawarī, p. 394 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 794, 803 ; al-Azdī, p. 319.

(128) Les sources citent d'autres officiers qui ont répondu à l'appel d'al-Ma'mūn. Parmi les premiers sont cités le neveu d'al-Ḥusayn b. Muṣ'ab, al-Khalīl b. Hishām (al-Ṭabarī, vol. III, p. 77 ; al-Ḥusayn et Khalīl prêtent serment d'allégeance lors de la vie d'al-Rashīd ; on peut supposer logiquement que cette tradition visait à glorifier la famille en lui décernant la *sābiqa* dans la *Dawla* d'al-Ma'mūn), son

Cette mobilisation massive a posé de graves problèmes en dégarnissant les marches frontières. Des royaumes et des principautés en bordure du Khurāsān et de Transoxiane saisissent l'occasion au vol pour se révolter ou être sur le point de le faire. Les dirigeants, des princes ou des rois persans ou turcs, ont dû depuis longtemps verser un tribut. Al-Ma'mūn vient à bout sans aucune difficulté (129).

Un autre problème plus grave, voire critique, a exigé une solution immédiate : dans quel secteur de la population puisera-t-il les unités combattantes nécessaires pour contrôler la province et combattre les troupes nombreuses mobilisées par al-Amīn ? La question essentielle semble devoir être la suivante : le prétendant au trône califal a-t-il disposé d'éléments arabes ? La réponse est positive et cela pour plusieurs raisons :

(i) Au plus fort de la lutte, deux fiefs arabes très importants sont attestés à Ṭūs (130).

(ii) Au Sijistān, les luttes d'influence entre Tamīm et Bakr b. Wā'il (Rabīʿa) se poursuivent (131). Au début du IXe s., une partie des troupes de Ḥamza al-Khārijī sont arabes. Il faut rappeler que cette rébellion a duré fort longtemps, tout le long du governorat de ʿAlī b. ʿĪsā sur le Khurāsān pour se terminer sous le règne d'al-Ma'mūn (132).

(iii) Le plus important réside ailleurs, dans une information qui éclaire d'une lumière nouvelle la situation de la population arabe et les procédés d'enrôlement employés par al-Ma'mūn. Du même coup, se trouvera résolu le problème de la constitution des armées levées par al-Ma'mūn au Khurāsān. Ce sont des

père Hishām (Ibn al-Athīr, *op. cit.* [éd. Tornberg], vol. VI, p. 158), Aḥmad b. Hishām (al-Ṭabarī, vol. III, pp. 799-802) et ʿAlī b. Hishām. Tous étaient ses partisans de la première heure parmi les *Ahl Khurāsān* (al-Ṭabarī, vol. III, p. 1108).

(129) Gabrieli, « Harūn al-Rashīd », p. 358 ; Kennedy, p. 138. Sur les relations de ces principautés avec le califat de Baghdād, Shaban, *op. cit.*, p. 42.

(130) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 736-738 ; al-Dīnawarī, p. 392 ; al-Yaʿqūbī, *op. cit.*, p. 521 ; al-Azdī, pp. 316-317 ; *ʿUyūn akhbār al-Riḍā* (éd. al-Najaf, 1390/1970), vol. I, pp. 15-16.

(131) Ces luttes d'influence, qui ont parfois dégénéré en échauffourées sanglantes, ont commencé à la fin du règne des Umayyades pour durer longtemps, Bosworth, *Sistān*, p. 25.

(132) Sur la rébellion, *ibid.*, pp. 91-100 ; sur la participation massive d'éléments arabes, *ibid.*, pp. 99, 101 ; v. aussi, sous l'année 815, la rébellion de Ḥamdūyah b. al-Ashʿath al-ʿIjlī.

régiments essentiellement arabes. La tradition, citée dans les événements de 193/809, a été rapportée intégralement par al-Ṭabarī. C'est al-Faḍl b. Sahl qui nous entretient et trace un tableau très intéressant de l'état des tribus arabes du Khurāsān (133). Elle nous montre al Faḍl b. Ṣahl en train de prodiguer des conseils à al-Ma'mūn : « tu as étudié le Coran, écouté le *ḥadīth* et tu possèdes des connaissances dans le Droit. L'opinion [la meilleure] serait d'envoyer aux Docteurs présents [à Merv, dans le Khurāsān ?] et de les convier à suivre la voie de la vérité et de faire revivre la *Sunna*. Assieds-toi sur une pièce de feutre et pratique l'usage des *maẓālim* (de la haute justice)... Nous agîmes de la sorte et envoyâmes des avis aux Docteurs, comblâmes d'honneur les chefs, les rois et les fils de rois et prîmes l'habitude de dire au Tamīmite : nous te placerons dans un degré pareil à celui de Mūsā b. Kaʿb ; au Rabīʿite [nous promîmes] : nous te placerons à la place d'Abū Dā'ūd Khālid b. Ibrāhīm et au sudiste : nous te donnerons la place et l'importance de Qaḥṭaba [b. Shabīb al-Ṭā'ī] et de Mālik b. Haytham (134). Nous fîmes appel à chaque tribu et tribu auprès de ses chefs les [encourageâmes d'aller dans la voie] des premiers propagandistes [de la *Daʿwa*], et cherchâmes à gagner la sympathie des chefs de tribus en leur rapportant des propos de la même sorte. Nous rabattîmes d'un quart les impôts de *Kharāj* dus par les habitants du Khurāsān. Cette politique a suscité, auprès d'eux, une grande satisfaction ; ils manifestèrent leur joie et dirent : c'est là notre neveu [le fils de notre sœur] et le cousin de notre Prophète (l. 9 : *fa-faʿalnā wa-baʿathnā ilā l-fuqahā'i wa-akramnā l-quwwāda wa-l-mulūka wa-abnā'a l-mulūki* l. 10 : *fa-kunnā naqūlu li-l-Tamīmiyyī nuqīmuka maqāma Mūsā bni Kaʿbin wa li-l-Rabaʿiyyī maqāma* l. 11 : *Abī Dā'ūda Khālidi bni Ibrāhīma wa li-l-Yamāniyyī nuqīmuqa maqāma Qaḥṭabata wa-Māliki* l. 12 : *bni-l-Haythami fa-kunnā nadʿū kulla qabīlatin ilā nuqabā'i ru'ūsihim wa-(i)stamalnā*

(133) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 773-774 ; Ibn al-Athīr, *op. cit.*, pp. 154-155 ; al-Jahshiyārī, pp. 277-279, tradition fragmentaire ; *al-ʿUyūn wa-l-ḥadā'iq*, p. 321, *idem*, avec des changements substantiels.

(134) Les personnages cités ont occupé le degré le plus important dans la *Daʿwa*, ils ont été des *naqīb*, sur ces personnages, on se référera à Crone, p. 186 (Mūsā b. Kaʿb), p. 181 (Mālik b. al-Haytham), p. 188 (Qaḥṭaba) ; Sharon, *Black Banners*, pp. 193, 221 (Khālid b. Ibrāhīm).

l. 13 : *l-ru'ūsa* (135) *wa-qulnā mithla dhālika wa-ḥaṭaṭnā ʿan Khurāsāna rubʿa l-kharāji fa-ḥasuna* l. 14 : *mawqiʿu dhālika minhum wa-surrū bihi wa-qālū: (i)bnu ukhtinā wa-(i)bnu ʿammi l-nabiyyī ṣalʿam* ».

La tradition a été établie à partir du texte d'al-Ṭabarī selon l'édition de De Goege. Les additions à la lacune ont été empruntées à l'édition du Caire (136). Elles présentent une importance certaine : grâce à elles, le texte devient compréhensible.

Le texte insiste sur la contribution arabe dans le mouvement d'al-Ma'mūn ; cependant, certains chercheurs l'ont considéré comme un témoignage de « l'iranisme » d'al-Ma'mūn. Ils mettent en valeur la phrase finale dans les propos d'al-Faḍl b. Sahl, à savoir : le calife, dans le Khurāsān, jouit du voisinage de ses oncles maternels *(akhwāluhu)* — les *mawālī* persans — et insistent sur la valeur de l'expression *ibn ukhtinā* (notre neveu, littéralement le fils de notre sœur). Daniel seul a conclu à l'existence de l'arrière-plan tribal arabe (137).

(135) Dans al-Ṭabarī, l. 12, le texte n'est pas bien établi : « *fa-kunnā nadʿū kulla qabīlatin ilā nuqabā'i ru'asā ... qulnā l-rāsa* », la correction à partir du ms. A utilisé par l'édition de l'ouvrage paru au Caire.

(136) Le transmetteur de la tradition dans *al-ʿUyūn wa-l-ḥadā'iq* reprend textuellement le texte d'al-Ṭabarī. Tout le début relatif aux qualités d'al-Ma'mūn ne diverge en rien de celui d'al-Ṭabarī. Soudain, changement de direction qui se traduit par un retranchement du passage relatif aux tribus arabes et les appels du calife pour les enrôler par analogie aux *nuqabā'*. Pour la fin, on note une divergence de taille avec les versions d'al-Ṭabarī, d'al-Jahshiyārī et d'Ibn al-Athīr, le transmetteur ajoute en effet les Persans *(al-Furs)* ont dit : « notre neveu versé en matière de science, le juste et l'ascète ». Ce rajout semble significatif et peut dénoter une intention de vouloir faire coïncider le régime d'al-Ma'mūn avec son image de marque telle qu'elle a été conçue à l'époque ou par le transmetteur lui-même. A-t-il voulu mettre en relief les affinités entre les ʿAbbāsides et les Persans, ou bien la présentation de son califat comme le triomphe de l'iranisme ? Le transmetteur peut avoir possédé des sentiments shuʿūbites qui l'ont déterminé à retrancher les passages montrant al-Ma'mūn s'efforçant de gagner les tribus arabes du Khurāsān à sa cause. Le terme *Furs* jure ici et ne figure pas dans les traditions relatives à ce contexte.

(137) Daniel, p. 178 a compris l'importance de ce texte qu'il a résumé et commenté brièvement, sans pourtant l'analyser. Gabrieli, « Hārūn al-Rashīd », pp. 354-355, s'attarde sur le texte qui subit chez lui un traitement le rendant apte à s'intégrer dans la conception « iranienne » unanimement partagée à l'époque. Kennedy, p. 138, mentionne le texte en passant.

La seconde révolution

Tout de suite après la mort de son père, al-Ma'mūn commence à organiser les rangs au Khurāsān ([138]). Son but déclaré se résume en une courte phrase : ressusciter la *Da'wa* originelle. L'analogie entre l'entreprise d'al-Ma'mūn et le mouvement de Muḥammad b. 'Alī b. 'Abdallāh Ibn 'Abbās est remarquable : tous les deux ont procédé à une correction d'une déviation grâce à un mouvement de retour, chez l'un à l'Islam pur des *Salaf*, chez l'autre à la croyance tout aussi pure des fondateurs de l'idéologie 'abbāside salvatrice. Si le retour prôné par l'ancêtre a constitué une *Da'wa*, la première, celui de son descendant devra, par analogie, porter le même titre ; il constituera la seconde *Da'wa*.

Les textes qui rappellent l'existence de cette *Da'wa* propre à al-Ma'mūn sont très rares et d'une brièveté exaspérante : deux citations poétiques : « *wa-Ḥusaynu ra'su da'watihim* » de 'Abdallāh b. Ṭāhir et « *bi-(i)bni l-ghurratayni fī-l-da'watayni* » d'al-Baṭīn déjà traduits et analysés dans la section relative au Ṭāhirides ([139]). *Risālat al-khamīs* cite à deux reprises l'expression « *al-Da'wa al-thāniya* » ([140]). Suit le silence complet. L'épître d'al-Ma'mūn fournit des informations inédites sur son organisation dans le Khurāsān et d'autres régions du califat ([141]).

(138) Parmi les éléments enrôlés, une minorité de militants appartenait aux *mawālī* persans (Ayalon, « al-Mu'taṣim », p. 5 qui cite, sur le sujet, des textes clefs d'al-Ṭabarī). Certains chefs ont appartenu à la noblesse persane et ont été nommés par le texte les rois et les fils de rois, c'est-à-dire les souverains des principautés périphériques au Khurāsān. Une conformité remarquable a existé ici aussi entre les deux *Da'wa*. Sur cette caractéristique de la première *Da'wa*, Lassner, *Shaping*, pp. 214, 258, n. 29 : « *wa-kāna min abnā'i mulūki a'ājimi Khurāsāna* » ; Crone, pp. 16, 225 et n. 572, *ibid*. Sur « *awlād mulūk Khurāsān* » dans l'armée d'al-Ma'mūn, al-Khaṭīb al-Baghdādī, *op. cit.*, vol. I, p. 84 ; vol. IX, p. 438 ; al-Ṭabarī, pp. 93, 110-115, 429.

(139) V. *supra*, n. 103 et 104.

(140) Rifā'ī, p. 31, l. 6 et l. 15 ; Ṣafwat, p. 413, l. 11 et l. 14.

(141) On ignore la date exacte de la composition de *Risālat al-khamīs*. On peut déterminer le *terminus a quo* avec exactitude : l'épître est certainement postérieure à l'exécution d'al-Amīn en 198/813. Jusqu'à cette date, Aḥmdad b. Yūsuf al-Kātib était encore un secrétaire anonyme dont al-Faḍl b. Sahl ignorait l'existence ; donc à plus forte raison, il était inconnu pour al-Ma'mūn ; al-Jahshiyārī, p. 304, rapporte : quand al-Ma'mūn reçut la tête d'al-Amīn, il fut décidé d'écrire une

Cette *Daʿwa thāniyya* demeure quasi inconnue. Elle paraît inconsistante si on la compare à la surabondance de détails consacrés à la grande Révolution ʿabbāside, sa devancière. Il ne faut cependant pas oublier que, sans la publication de l'Anonyme de Griaznevich et des *Akhbār al-dawla al-ʿabbāsiyya* (142), nos connaissances sur la première *Daʿwa* auraient été aussi étiques.

La *Risāla* nous renseigne sur certains aspects constitutifs du mouvement conçu par al-Ma'mūn : des renseignements fort détaillés y concernent un seul élément, le support humain, c'est-à-dire les *Ahl Khurāsān* ; des détails fort brefs sur les propagandistes sont cités. Les *duʿāt*, y est-il dit, ont opéré dans la Mekke, à Médine, dans Baṣra, Kūfa et à Baghdād même sous le nez d'al-Amīn. Le texte ne prend pas la peine de fournir un renseignement quelconque sur leur nombre, leur technique et les circonstances dans lesquelles ils ont poursuivi leur travail de sape (143).

Le parallélisme entre les deux mouvements n'a pas intéressé les seules conceptions. Une identité de la nomenclature a existé. Ce procédé dénote la volonté d'al-Ma'mūn d'imiter la première révolution ; il a visé à attirer les *Ahl Khurāsān*, et les *Abnā'* qui ont considéré la première *Daʿwa* avec une grande ferveur. Le chef du premier mouvement, Abū Muslim en sus de son titre d'honneur *amīn Āl Muḥammad*, en a porté deux autres

proclamation officielle destinée à être lue publiquement. Plusieurs *kuttāb* essayèrent, mais en vain. Aḥmad soumet une version qui plut à al-Faḍl. On répara l'injustice qu'on lui fit (celle de méconnaître ses dons de rédaction) ; il fut admis au lendemain dans le *Dīwān*. Or *Risālat al-kamīs* était confiée à un secrétaire chevronné et consacré. Tel n'était pas le cas d'Aḥmad à l'époque. D'un autre côté, M. Sourdel à qui l'on doit la biographie la plus exhaustive, *Vizirat*, index, remarque *in ibid.*, p. 206, qu'Aḥmad « secrétaire iraqien, il semble qu'il n'ait pas accompagné al-Ma'mūn à Merv ». C'est seulement en 202/817-818, qu'Aḥmad est nommé secrétaire à la chancellerie. C'est aux environs de cette époque que la lettre a dû être composée. Le *terminus ad quem* est bien plus difficile à préciser. Nous sommes tentés de le placer en 204/819-820, immédiatement après l'entrée d'al-Ma'mūn à Baghdād.

(142) Sur le rôle déterminant de ces ouvrages dans le renouvellement des recherches sur la *Daʿwa*, Sharon, *Black Banners*, pp. 233-238.

(143) Des espions opérant pour le compte d'al-Ma'mūn sont attestés à Baghdād en 194 H., al-Ṭabarī, vol. III, pp. 788-789. Des gouverneurs de province semblent avoir embrassé sa cause : ainsi dans le Mossoul, en 196 H., al-Muṭṭalib b. ʿAbdallāh b. Mālik *al-Abnāwī* gagne le camp d'al-Ma'mūn, *ibid.*, p. 857 ; al-Azdī, p. 325. La même année les gouverneurs de Baṣra et de Kūfa se rallient ; il faut souligner, ici, que tous deux étaient des princes ʿabbāsides.

ṣāḥib al-dawla et *ṣāḥib al-daʿwa* (144). Al-Faḍl b. Sahl semble avoir été chargé par son maître de superviser tous les tenants et les aboutissants relatifs à la deuxième *Daʿwa*. *Risālat al-shukr*, composée elle aussi par Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib, le surnomme *ṣāḥib daʿwatihi* et *al-qā'im bi-daʿwatihi* (145). Faut-il y voir des expressions emphatiques dénudées de tout sens, si fréquentes sous la plume des *kuttāb* ? Une telle supposition contredit les faits. Une inscription de 199/814-5 sur une plaque fixée sur la couronne du roi de Kaboul spécifie qu'al-Faḍl b. Sahl est bien *ṣāḥib al-Daʿwa* (146). Il s'agit donc d'un titre officiel et atteste qu'al-Ma'mūn a eu sa propre *Daʿwa* à la tête de laquelle il a placé al-Faḍl (147).

(144) Sharon, *Black Banners*, pp. 199, 208 n., 230.

(145) Rifāʿī, p. 42, l. 12 ; *ibid.*, p. 40, l. 8 et l. 10 ; Ṣafwat, p. 417, l. 7 ; *ibid.*, p. 413, l. 11 et l. 14. Ce dernier, dans une brève introduction à la lettre, affirme qu'elle a été commanditée par al-Ḥasan b. Sahl pour remercier le calife de l'avoir nommé vizir à la place de son frère décédé.

(146) Al-Azraqī, *K. akhbār Makka al-musharrafa*, Leipzig, 1858, vol. I, pp. 168-169 ; *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, Le Caire, 1931, vol. I, nº 100. V. aussi al-Azraqī, *op. cit.*, pp. 158-159 avec correction de *tisʿ* qu'il convient de corriger par *sabʿ*.

Sourdel, *Vizirat*, vol. I, pp. 168-169, cite cette inscription et attire l'attention sur le titre porté par al-Faḍl ; le chercheur a donné à l'expression un contenu shīʿite. D'après lui, *Ṣāḥib al-Daʿwa* dénoterait des tendances zaydites. M. Sourdel a repris cette thèse dans son étude sur la politique religieuse d'al-Ma'mūn, v. id., « La politique religieuse d'al-Ma'mūn », p. 37. Cette interprétation provient de ce que l'existence d'*al-Daʿwa al-thāniya* était inconnue. Madelung, « New Documents », p. 335, n. 9, parle de ce titre en citant M. Sourdel et un autre document contemporain d'al-Ma'mūn.

(147) Les vicissitudes de l'histoire ont conservé une image différente de ce politicien. Les princes ʿabbāsides révoltés et les chefs des *Abnā'* à Baghdād après la désignation de ʿAlī al-Riḍā ont causé l'apparition de nombreuses traditions où al-Faḍl b. Sahl est traité de persan invétéré, ayant dominé le calife (Madelung, *op. cit.*, pp. 339, 344). Dans d'autres, al-Faḍl et son frère Ḥasan sont accusés d'être *majūs* (adorateurs du feu) ayant ourdi un complot pour s'emparer du califat (al-Jahshiyārī, p. 313). Dans d'autres, on lui fait endosser la responsabilité de la volte-face de la politique d'al-Ma'mūn et la désignation de ʿAlī al-Riḍā (Al-Yaʿqūbī, *Ta'rīkh*, vol. II, p. 547). Son assassinat n'a pas été pour arranger les choses : de nombreux *khabar* le diffament ; on rapporte avec délectation comment il a caché à son maître la véritable situation du califat (les chercheurs modernes considèrent toutes ces traditions avec scepticisme, Madelung, *op. cit.*, p. 338 ; Gabrieli, *Al-Ma'mūn e gli ʿAlīdi*, Leipzig, 1929, pp. 32 et sqq. ; Sourdel, *Vizirat*, pp. 208 et sqq.). En fait, al-Faḍl ignora complètement les projets de son maître de nommer ʿAlī al-Riḍā. Dans des traditions imāmites, on insiste sur l'inimitié qui opposa al-Riḍā à al-Faḍl (*ʿUyūn akhbār al-Riḍā*, vol. II, pp. 140, 146, 151-152, 163). L'entrée à Baghdād a exigé un changement des orientations originelles du régime et la disparition des Banū Sahl et l'ascension de Ṭāhir b. al-Ḥusayn et des Ṭāhirides.

Tels sont les détails que l'on a pu réunir sur cette seconde *Daʿwa* ; c'est bien peu. On peut, dans ces conditions, se demander si elle a existé réellement. Seule la découverte de nouveaux textes permettra de relancer l'examen du sujet.

L'état de la question nous place devant deux attitudes possibles : la seconde *Daʿwa* peut avoir constitué en fin de compte une heureuse trouvaille d'un propagandiste doué. A-t-elle existé uniquement dans l'imagination de ceux qui l'ont conçue non dans les faits ? D'un autre côté, à supposer qu'elle ait existé, on devrait déterminer ses dimensions et son impact politique. Ce problème sera examiné à la lumière de deux réalités :

(i) *Al-Daʿwa al-thāniya* ne semble pas avoir suscité l'intérêt des chroniqueurs donc, par conséquent, ils ne soufflent mot sur *Shīʿal amīr al-mu'minīn* (= al-Ma'mūn) ; l'expression revient, cependant, à plusieurs reprises dans l'épître d'Aḥmad b. Yūsuf. A notre connaissance, une seule attestation de ces *Shīʿa* figure chez al-Ṭabarī : en 195 H., avant que ne parvienne la nouvelle de la défaite de l'armée baghdādienne de ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān (148). Puis c'est le silence ; aucun autre détail ne vient expliciter le contenu de l'expression.

(ii) Comment expliquer l'oubli complet dans lequel sombre la *Daʿwa* d'al-Ma'mūn après son retour à Baghdād ? On se serait attendu que les *duʿāt* les plus importants du mouvement eussent occupé les postes-clefs sous le règne d'al-Ma'mūn, tout comme leurs devanciers parmi les *Ahl Khurāsān* et les *Abnā'*. Ces détails n'existent pas. Notre *Risāla*, une sorte de Discours du trône, par définition, s'abstient de donner de tels détails ; elle définit des processus, une politique générale. Dans ces conditions, elle évite d'entrer dans le spécifique, de citer des noms ou d'évoquer les adhérents qui ont lié leur sort à celui d'al-Ma'mūn.

On peut avancer, avec quelque certitude que les chefs *Abnā'*, arrivés à Merv en compagnie d'al-Ma'mūn, ont appartenu à la haute hiérarchie de la deuxième *Daʿwa*. Ces *Abnā'* ont obéi aux critères définis par le prince dans la *Risāla* : leurs pères ont pris part à la première Révolution. De plus, ces *Abnā'* ne l'ont pas abandonné lors de sa lutte ; ils ont rempli à son service

(148) Al-Ṭabarī, vol. III, p. 802.

des missions fort délicates et combattu pour faire triompher sa cause. Toutes ces raisons expliquent cette certitude, toute relative, à les considérer comme des membres de la deuxième *Daʿwa*. D'un autre côté, quatre chefs militaires appartenant aux *Ahl Khurāsān* qui ont lié leur sort à al-Ma'mūn, c'est-à-dire participé à sa *Daʿwa*, se voient confier des postes de la plus haute importance après l'avènement de leur maître : Ṭāhir surnommé *Ṣāḥib al-daʿwatayn*, Ḥumayd b. ʿAbd al-Ḥamīd, Harthama b. Aʿyan et ʿAlī b. Hishām. Évidemment, leur participation à la seconde Révolution ne suscite aucun doute. La destinée de Ṭāhir et de ʿAlī b. Hishām, qui ont appartenu à la haute hiérarchie de cette *Daʿwa*, montre que l'organisation définie par l'épître a été traduite dans le langage des faits. S'agit-il de cas d'espèce ou de promotions individuelles ? On ne saurait le dire.

L'organisation administrative et le sort des deux armées rivales peuvent, mieux que toute spéculation, fournir une solution sur les dimensions réelles et l'impact de la deuxième *Daʿwa*. On leur consacrera un bref examen.

(i) Lors de la guerre entre al-Amīn et al-Ma'mūn, l'armée des *Ahl Khurāsān* a combattu une armée constituée essentiellement *d'Abnā'*. Les troupes *abnāwī* ne rendent pas les armes après la mort d'al-Amīn ; ils ont continué la lutte jusqu'à la veille de l'entrée d'al-Ma'mūn à Baghdād. Il est évident que ces soldats et leurs chefs n'ont pas été inclus dans *al-Daʿwa al-thāniya*. Une tradition, rapportée par al-Ṭabarī, montre les généraux *abnāwī* les plus en vue abandonnant le camp d'Ibrāhīm b. al-Mahdī à la fin de 203 H. et se rendant à Ḥumayd b. ʿAbd al-Ḥamīd [149].

Al-Ma'mūn a dû, immédiatement après la conquête de Baghdād, essayer de réorganiser l'armée et l'administration, en d'autres termes, d'appliquer les idées énoncées dans *Risālat al-khamīs*. Un témoignage d'une facture inhabituelle raconte qu'un groupe important de ses partisans les plus dignes de confiance a accompagné al-Ma'mūn à Baghdād. Ils sont nommés

(149) *Ibid.*, pp. 1030-1033. Il est intéressant de noter que les *Abnā'* sont restés dans la cité jusqu'à la dernière minute. Al-Ṭabarī rapporte à cet égard, que lors de l'entrée d'al-Ma'mūn à Baghdād, le 16 Ṣafar 204/16 août 819, les chefs *abnāwī*, *Ahl Baghdād* et les membres de l'aristocratie ʿabbāside abandonnent Ibrāhīm pour le recevoir (*ibid.*, p. 1037).

immédiatement à des postes de haute responsabilité, et plus précisément à des fonctions importantes dans la collecte du *kharāj* dans le Sawād. Ce groupe, assez considérable, est désigné par le générique *al-Shīʿa.* Ce nom, attesté plus d'une fois dans l'épître, a désigné les participants les plus importants de la deuxième *Daʿwa.* Cette politique instaurée par le calife condamne, à un chômage forcé, le corps des *kuttāb* chargés auparavant de procéder à la collecte. La majorité en est réduite à la famine. Le transmetteur Makhlad b. Yazīd rapporte le cas d'un vieil homme sénile parmi les nouveaux venus de la deuxième *Daʿwa (baʿḍ mashāyikh al-Shīʿa).* Il demande à être nommé sur la *ṣadaqa* (aumônes) des bêtes de proie *(waḥsh)* et sur les digues retenant les flots de la mer *(bazbandān al-baḥr).* Le vieil homme, après avoir écrit son désir sur billet, le présente au calife. Ce dernier, devant cette demande si bizarre, est saisi d'un grand courroux. Il mande Makhlad et le somme de s'expliquer. Le fonctionnaire, après avoir porté aux nues la fidélité et l'honnêteté de la nouvelle *Shīʿa* au calife ajoute : mais ils ne possèdent aucune expérience en matière de collecte et ignorent les règles élémentaires de l'administration. Il termine en conseillant au souverain d'adjoindre à chacun de ces *Shīʿa* de la deuxième *Daʿwa*, un fonctionnaire chevronné, un *kātib* de l'ancienne administration, « ainsi votre *Shīʿa* sera chargée de la garde de l'argent que nous aurons collecté *(fa-yakūnu l-shīʿiyyu yaḥfaẓu l-māla wa-naḥnu najmaʿuhu)* ». Al-Ma'mūn n'avait d'autre alternative que d'accepter. L'ordre fut donné d'adjoindre à chaque membre de la *Shīʿa*, un *kātib* compétent de l'ancien Régime. La collecte revient alors à ses anciens titulaires et les membres de la *Shīʿa* se contentent de jouer le rôle somme toute passif d'observateurs (150).

Cette tradition possède, à notre sens, une valeur exemplaire. Elle trace un tableau de la situation devant laquelle s'est trouvé al-Ma'mūn à son entrée à Baghdād. Les membres de sa *Shīʿa* se montrent incapables de répondre à ses espoirs et de mettre la main sur le service d'impôts et sur l'administration du ʿIrāq.

(ii) Quant à l'armée, le souverain s'en remet, au début, à ses généraux, Ṭāhir b. al-Ḥusayn, Ḥumayd b. ʿAbd al-Ḥamīd et ʿAlī b. Hishām, tous des fils de la deuxième *Daʿwa.*

(150) Al-Tanūkhī, *op. cit.*, vol. II, pp. 355-356. Cette tradition est rapportée sous le nom d'al-Jahshiyārī, des parties perdues de l'ouvrage, sans doute.

Al-Ma'mūn devait faire face à une situation difficile : il se souvient, sans doute, de l'inimitié des *Abnā'*, soldats et généraux : il est fort possible qu'il leur ait gardé une certaine hostilité. Dès son arrivée à Baghdād, il essaie de prendre des mesures contre eux et leurs intérêts. Un texte d'al-Jāḥiẓ l'atteste fort bien (151). La tradition décrit les efforts de Ḥumayd b. ʿAbd al-Ḥamīd, avec la bénédiction d'al-Ma'mūn, de léser leurs intérêts et de réduire leur rôle dans le califat ʿabbāside. La tentative échoue et les chefs *abnāwī* rentrent dans leurs fonctions. Les raisons ont dû être d'ordre pratique : le calife n'a pas pu se passer de l'expérience militaire des *Abnā'*. A cette étape, il n'a pu organiser rapidement une nouvelle armée. La situation défavorable a exigé l'intervention immédiate de troupes nombreuses, aguerries et bien organisées : la plupart des provinces vivaient dans l'anarchie. Il a dû faire face à une tâche urgente : réduire les révoltes dans la Jazīra (152), dans l'Azerbaïdjan, en Syrie et en Égypte. La nomination de Yaḥyā b. Muʿādh se révèle désastreuse à l'expérience. Seul ʿAbdallāh b. Ṭāhir et ʿAlī b. Hishām se montrent efficaces. Avant ce déluge, al-Ma'mūn se voit obligé de faire appel à des *Abnā'* (152).

De plus, la possibilité offerte aux *Abnā'* de rentrer dans leurs anciennes prérogatives a été considérée comme une volonté de réconciliation manifestée par le nouveau régime. D'ailleurs, elle cadre fort bien avec l'image de marque du souverain magnanime, si bien mise en évidence par les traditions. Cette

(151) V. *supra*, n. 67. Sharon, « Abū Muslim », a partiellement traduit et analysé cette tradition. L'information fournie par al-Jāḥiẓ est d'autant plus crédible pour le sujet qui nous préoccupe, que la question des *Abnā'* ne semble pas l'avoir préoccupé outre mesure. Les renseignements qui concernant les *Abnā'* viennent par incidence ; ce sont des détails secondaires.

(152) La révolte à Jazīra était conduite par Naṣr b. Shabath. La campagne du général Yaḥyā b. Muʿādh se solde par un échec cuisant. Al-Ma'mūn équipe alors une armée commandée par ʿAbdallāh b. Ṭāhir pour venir à bout de cette révolte. Dans l'Arménie et l'Azerbaïdjan, commence l'interminable révolte de Bābak. En Syrie, la révolte endémique des tribus arabes, apaisée sous al-Rashīd, reprend de plus belle. En Égypte, des troubles tribaux éclatent. Pour faire face à cette situation, ʿĪsā b. Yazīd, un général d'al-Amīn est désigné pour mener la campagne contre les Zuṭṭ. Pour combattre Bābak, le choix est porté en 205/820-821 sur un *Abnāwī*, un chaud partisan d'al-Amīn, ʿĪsā b. Muḥammad b. Abī Khālid (al-Ṭabarī, vol. III, pp. 1044-1045). Le besoin, se faisant sentir, on le présente sous un jour favorable. Son rôle aux côtés d'al-Amīn est passé sous silence ; il possède la *sābiqa* ; c'est un fils du régime *(ahl al-dawla)* (Al-Ṭabarī, vol. III, p. 1068).

préoccupation explique, par ailleurs, la tendance des sources à considérer les révoltes de la Jazīra et de la Syrie comme des mouvements syriens centrifuges et pro-umayyades et le recours aux *Abnāʾ* comme un retour à l'esprit originel de la première *Daʿwa* (153).

Les exigences de la situation ont obligé al-Ma'mūn à délaisser son programme originel ; les projets de la *Daʿwa thāniya* sont suspendus. La nécessité de l'apport des *Abnāʾ* se fait ressentir plus fort que jamais (154).

*
* *

Al-Daʿwa al-thāniya a fait long feu. Elle a cependant bel et bien existé. Les conditions historiques défavorables ont triomphé et effacé son impact. Le déterminisme des mécanismes de l'histoire l'emporte sur la volonté des hommes et leurs projets. Les raisons administratives et militaires de cet échec viennent d'être analysées. Il est donc inutile de les résumer ici. En dernier ressort, l'échec provient sans doute de la faiblesse numérique de la *Shīʿa* d'al-Ma'mūn, c'est-à-dire de l'élément qui aurait dû traduire dans les faits un projet grandiose. On se plaît, dans ces conditions, à spéculer sur les conséquences d'une réussite éventuelle de cette deuxième révolution : aurait-elle sauvé la dynastie des événements funestes des IXe et Xe s. ?

Pour terminer, une remarque sur l'homme qui a conçu cette révolution : Al-Ma'mūn se révèle être un dirigeant qui possède le don de tracer des perspectives vastes. D'un autre côté, il manifeste un sens pragmatique certain, et sait plier sagement face aux événements qui contredisent ses desseins.

(153) Al-Ṭabarī, vol. III, pp. 1070-1071. Il convient d'insister, ici, sur « les événements d'al-Jazira » : 13 années auparavant, en 196, Naṣr b. Shabath conduit des tribus qaysites contre les *Abnāʾ*. Là aussi, les chroniques ont insisté sur les divergences historiques entre les *Ahl Khurāsān* et les armées d'*Ahl al-Shām*.

(154) L'épisode du général *Abnāwī*, ʿĪsā b. Muḥammad, nommé pour diriger la campagne contre Bābak. L'équipement s'est déroulé tambour battant. ʿĪsā subvient aux frais. Les *Abnāʾ* pro-Amīn, concentrés dans al-Ḥarbiyya (banlieue nord-ouest de Baghdād) sont très bien entraînés et s'organisent en un laps de temps minimal, al-Ṭabarī, vol. III, p. 1070. Sur l'importance des *Abnāʾ* sous al-Ma'mūn, v. Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *K. Baghdād*, pp. 143-144, v. aussi pp. 34-35.



Risālat al-khamīs a été éditée à deux reprises au Caire. En 1346/1928, al-Rifāʿī en propose une version assez fautive dans *ʿAṣr al-Ma'mūn*. Dix ans après, en 1356/1937, Aḥmad Zakī Ṣafwat en propose une nouvelle version considérablement améliorée ; il ne souffle, cependant, mot sur la contribution de son devancier. L'édition de Ṣafwat nous a servi pour établir la traduction proposée de ce texte.

TRADUCTION

De l'Imam ʿAbdallāh al-Ma'mūn (155), Commandeur des Croyants, à ses sujets qui lui ont prêté serment d'allégeance

(155) Le titre « imam » pose un problème. M. Sourdel, dans son étude très importante, « La politique religieuse d'al-Ma'mūn », p. 37 écrit : al-Ma'mūn fut le premier calife ʿabbāside à se faire décerner officiellement le titre d'imam qui figure sur ses monnaies et dans ses inscriptions. Il voit dans l'adoption de ce titre, l'expression de sa volonté de traduire dans les faits sa conception du dirigeant zaydite. Toutefois, les textes affirment que les devanciers ʿabbāsides d'al-Ma'mūn ont tous porté ce titre dans les textes officiels, semi-officiels et dans les inscriptions. La question est importante et ne saurait être traitée dans une simple note. Les auteurs du présent article se proposent de consacrer une étude indépendante à la question. On se contentera de renvoyer, ici, à quelques références. Sur l'imamat d'al-Saffāḥ, al-Dīnawarī, p. 375 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 27 ; al-Jahshiyārī, pp. 86-87 ; al-Azdī, p. 289 ; pour son successeur, al-Manṣūr, v. al-Ṭabarī, vol. III, p. 458 ; al-Mahdī est qualifié par les textes d'*imām al-hudā* (imām bon guide) dont le contenu religieux n'est pas à démontrer, al-Ṭabarī, vol. III, p. 540, l. 14 ; pour d'autres indications, v. al-Azdī, p. 255 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 594 ; al-Jahshiyārī, p. 155 ; pour al-Hādī, v. al-Ṭabarī, vol. III, p. 600-601 ; *Aghānī*, vol. X, p. 196 ; avec al-Rashīd, *imām al-hudā* réapparaît, *Murūj*, vol. IV, p. 216 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 697-698 et p. 760, l. 11-12 ; *Aghānī*, vol. XVII, p. 45 et IX, p. 96 ; al-Azdī, p. 289 ; enfin, pour al-Amīn, on se reportera à al-Dīnawarī, p. 393 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 794, 810, 854, 945-946, 960 ; *Aghānī*, vol. VI, p. 174 et vol. XVIII, p. 122. Il convient de s'attarder quelque peu sur un seul exemple et de citer une inscription de la mosquée de Mossoul qui remonte au règne d'al-Mahdī (158-169/775-785) ; al-Azdī, p. 248 affirme : « *wa-qad nuqiba fī dhālika ḥajarun muqābila l-dākhili min bābi l-masjidi l-ladhī yalī sūqa al-dākhili fa-innī qara' tu fīhi : ʿbarakatun mina l-Lāhi li-ʿabdi l-Lāhi l-imāmi Muḥammadi l-Mahdiyyī'*... (on a introduit, pour commémorer cet événement [il s'agit du réaménagement et

basée sur la justice et le bon droit (156), à ses légions du Khurāsān *(Ahl Khurāsān)* et aux autres Croyants qui ont soutenu la Foi, puissiez-vous jouir de la paix !

Le commandeur des Croyants loue Dieu Seul et Unique et l'implore de prier sur Muḥammad, Son serviteur et Son apôtre. Dieu soit loué, Lui, le tout Puissant, le Vainqueur (157), le Ranimateur (158), l'Héritier ultime (159), le Détenteur de la gloire, du pouvoir, de la lumière et de la preuve indubitable, le Créateur des cieux et de la terre et de tout ce qui existe entre eux. Dieu soit glorifié, Lui, l'Inégalable par Ses bienfaits et Sa longanimité à l'égard de ceux qui résident dans les cieux et sur la terre, avant qu'ils n'aient mérité Ses bienfaits par l'observance des lois [qui statuent] sur son obéissance. Dieu soit béni, Lui, le Dispensateur de faveurs à Ses créatures ; ainsi, se trouvent établies les preuves menant à Sa reconnaissance [saisie] par l'intelligence qu'Il leur a accordée, leur permettant ainsi de discerner la vérité de l'erreur (160).

Ils demeurèrent dans cet état jusqu'à ce qu'ils eussent été installés sur les voies de la connaissance et se fussent proposés de parvenir aux sources du discernement. Ils ont pu évaluer ainsi le caché à travers l'apparent et l'invisible à travers le

de l'agrandissement de la mosquée de Mossoul], une pierre placée face à ceux qui pénètrent dans la mosquée venant de Sūq al-dākhil. Sur la pierre était gravée l'inscription suivante que j'ai lue : ' Dieu bénisse son serviteur l'imam Muḥammad al-Mahdī... ') ».

(156) Sur la conception musulmane du terme jāhilite, *al-ḥaqq*, v. *EI*², « ḥaqq », *s.v.*

(157) Formule habituellement usitée, *al-Qāhir* ; le nom en cours est *al-Qahhār*. Aḥmad b. Yusūf al-Kātib a eu recours à la première formule afin de satisfaire à l'harmonie rythmique du couple ; sur les diverses significations du nom, v. Muḥammad Ismāʿīl Ibrāhīm, *Muʿjam al-alfāẓ wa-l-aʿlām al-qurʾāniyya*, Caire, 1388/1968, II, p. 149.

(158) Sur ce nom de Dieu, Blachère, *Dictionnaire*, « bāʿith », *s.v.*

(159) Dans le texte, *al-Wārith*, cette formule a été adoptée pour essayer de rendre les multiples aspects de ce nom divin, Ibrāhīm, *op. cit.*, II, p. 271 : « *al-Wārith* est un des noms de Dieu. Il signifie qu'Il est Éternel et Inamovible, qu'Il héritera de la terre et de tout ce qu'elle contient, à la disparition de l'espèce humaine ».

(160) L'expression coranique *faṣl al-khiṭāb* (*Coran*, XXXVIII, 20), pose un problème. Les commentateurs, dès la première heure, manifestent un certain embarras pour l'expliquer (Blachère, *Coran*, II, p. 240, n. 19). La traduction proposée par Dozy, *Supplément*, « faṣl », *s.v.*, juste, vérité conçue clairement, paraît préférable à la solution proposée par Blachère, « l'art d'arbitrer », Blachère, *loc. cit.* ; on pourrait aussi se référer à Ibrāhīm, *op. cit.*, II, p. 115, « *faṣl al-khiṭāb*, *al-faṣl bayn al-ḥaqq wa-l-bāṭil* ».

perceptible ; ils ont trouvé le chemin de la vérité grâce aux manifestations de Sa sagesse infinie, à la perfection de Son œuvre, aux nécessités diverses de Ses créatures et au besoin continuel de procéder à des améliorations et à des aménagements dans ce monde-ci ; ils ont acquis, de la sorte, la ferme connaissance que l'univers a un créateur qui l'a créé, commencé et fait fructifier au profit de tous. Ainsi, leur existence immédiate a été assurée par leur zèle à pourvoir à leurs propres besoins, leur activité inlassable et leur aptitude à surmonter leur incapacité à mener leurs affaires à bon terme ; ils ont été assistés, dans ces réalisations, par leurs forces et leurs capacités naturelles.

Grâce aux soins attentifs de Dieu et à l'influence de Ses décrets concernant le genre humain, ils sont parvenus au degré d'une création parfaitement conçue, aux formes admirables ; à tel point, que tout élément, si délicat fût-il, ou tout but qu'ils auraient pu poursuivre de leur plein gré, dépendait de leur initiative. Dieu a certes dit : « Ô Homme ! qu'est-ce qui t'a trompé sur ton Seigneur magnanime qui t'a créé, t'a formé et constitué harmonieusement, t'a composé telle forme qu'Il a voulue » ([161]).

Ils furent amenés, ensuite, à réfléchir sur la création des cieux, du soleil, de la lune et des étoiles qui s'y meuvent, obligatoirement, dans une orbite fixe. Seul, ce mécanisme est en mesure d'assurer le bon fonctionnement de l'univers. Il permet l'écoulement du temps ; ce dernier assure la marche régulière du labour, de l'enfantement, de la vivification des terres et de la fécondation des plantes et des arbres, de la succession ininterrompue des mois et des années, qui constitue ([162]) le temps.

L'homme trouva matière à réflexion en considérant les signes que constituent les strates de la voûte céleste surélevée, et au plus bas, la terre qu'Il a étendue mais, aussi les jeux des oppositions et des harmonies. Il observa, aussi, les cours des fleuves, la fixation des montagnes ; il y vit la preuve indubitable de l'authenticité du message de Dieu, dans la création des êtres vivants, depuis leur progression à partir du néant, leur croissance et leur persistance jusqu'au terme de leur existence et leur retour au néant originel. Or, à supposer que la vie ne devait

(161) *Coran*, LXXXII, 7-8 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 31.

(162) Rifā'ī, Ṣafwat : *tuḥṣā* (sont comptés) ; leçon adoptée in ms. British Museum, ADD 18532, fol. 66r : *taḥṣulu*.

pas croître ou s'achever, l'homme n'aurait pu proliférer par accroissement, diminuer et subir les corruptions résultant des vissicitudes du temps. De plus, il n'aurait trouvé aucun profit de la solidarité des divers organes ni de leur bon maintien dans le cadre de la finalité qui leur a été dévolue, dès la phase originelle de leur constitution jusqu'au terme de leur existence. C'est ainsi que Dieu a dit, lorsqu'il a réprimandé les hommes : « Eh quoi ! L'Homme ne se souvient-il pas que Nous l'avons créé antérieurement alors qu'il n'était rien » ([163]) ; et d'ailleurs : « Tous ceux qui sont sur la terre sont périssables, alors que subsistera la face de ton Seigneur qui détient la majesté et la magnificence » ([164]).

Tous ces détails — concernant les Signes de Dieu et les preuves instituées dans les cieux qu'Il a créés, le couvert de la terre qu'Il a étendu et les multiples effets de Sa création tels qu'Il les a conçus — sont visibles et fermement prouvés pour les jugements naturellement droits. Il en sera ainsi jusqu'à ce que les déviateurs reçoivent leur châtiment, par leur introduction du doute dans les esprits en donnant des associés et des pairs à Celui qui est au-dessus de toute association.

S'Il nétait pas le Seul à diriger le monde, à l'exclusion de toute aide ou auxiliaire, les associés auraient été dignes d'avoir des desseins différents ; cependant, aucune divergence ne Le concerne et ne peut L'infirmer, Le confirmer ou Le démunir de l'un de ces deux attributs [à savoir la création du monde et la direction exclusive]. Que l'un ou l'autre de ces attributs joue, l'imperfection et l'incapacité proviennent de ceux qu'a conçus et créés, Lui, l'Unique et l'Incomparable, le Souverain absolu et le Créateur de toute chose ; par là-même, Il transcende toute allégation de ce genre. Dieu a dit à ce propos : « Allah ne s'est donné aucun enfant et il n'est, avec lui, nulle divinité. [S'il en était autrement], chaque divinité s'arrogerait ce qu'elle aurait créé et certaines, peut-être, seraient supérieures à d'autres. Combien Il est plus glorieux que ce qu'ils décrivent » ([165]). Enfin, l'expression suprême de Sa mansuétude et de Sa générosité envers Ses créatures réside dans l'intérêt qu'Il manifeste à leur égard et la bonne direction vers laquelle Il les guide. Il leur indique par là-même leur profit, les éloigne des dommages

(163) *Coran*, XIX, 67 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 234.
(164) *Ibid.*, LV, 26-27 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 77.
(165) *Ibid.*, XXIII, 91 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 285.

qui leur nuisent et les engage à se maintenir fermement dans l'observance de la Religion de Dieu [l'Islam] instituée pour les défendre des dangers extérieurs et les protéger les uns des autres.

Sans Sa protection sus-mentionnée et Sa sollicitude, expression de Sa mansuétude, la ruine les aurait anéantis, à cause de leur insuffisance à pourvoir à leur subsistance et à leur nutrition ; de plus, ils ne se seraient pas contentés de la part qui a été allouée à chacun, à cause de leur tendance naturelle à l'accumulation et de leurs désirs immodérés. Ainsi, ils se seraient exposés à leur perte, à cause de leur tendance à l'oppression mutuelle et la tyrannie exercée par le fort contre le faible. Après qu'Il leur eut appris la majesté de Son pouvoir et la grandeur de Sa gloire, Il leur a envoyé Ses Prophètes et Ses Apôtres ; ils annoncèrent aux hommes la bonne nouvelle et les avertirent avec l'aide de signes qui étaient au-dessus de leurs capacités. Ils acceptèrent, alors, leurs parts de subsistance allouées par Dieu, s'abstinrent de se chercher mutuellement querelle et de s'oppresser les uns les autres. Ils agirent de la sorte, [soit] dans l'attente d'une récompense incomparable ou la crainte d'une punition douloureuse.

Les hommes se seraient certainement refusés à tout ordre positif ou toute prohibition décrétés, sans l'existence d'une preuve dont l'éclat est visible pour les négateurs autrefois réticents, ou l'existence d'une crainte qui les aurait mis à l'abri des prohibitions édictées, ou celle d'un espoir qui les aurait pressés à supporter les peines résultant de l'observance des Lois volontairement agréées.

Dieu inaugura [la prophétie] avec leur ancêtre Adam, lui apprit tous les noms (166) et ordonna aux Anges de se prosterner devant lui, tel qu'il a été rapporté dans la Révélation (167), honora sa descendance et les plaça au-dessus de toute créature. Dieu a dit : « Nous avons certes honoré les fils d'Adam. Nous

(166) Allusion à *Coran*, II, 31 ; on se référera aussi à la remarque exhaustive de Blachère, *op. cit.*, vol. III, pp. 736-737, n. 29, sur les prolongements et les origines de ce verset.

(167) Allusion à *Coran*, II, 34. Nous sommes en présence d'un procédé caractéristique du style d'Aḥmad b. Yūsuf al-Kātib. Il ne s'agit pas d'une simple citation, mais plutôt d'une allusion où est intégré le verset du Coran. Les termes font partie organiquement de la phrase. Sur cet aspect du talent du secrétaire, v. Muḥammad Kurd 'Alī, *Umarā' al-bayān*, Caire, 1355/1937, vol. I, p. 219.

les avons portés sur la terre ferme et la mer. Nous leur avons attribué des [nourritures] excellentes et Nous les avons placés bien au-dessus de beaucoup de ceux que Nous avons créés » ([168]).

L'affection naturelle des hommes pour leurs fils et leurs descendants, telle qu'elle a été établie par Dieu, a constitué, par Sa volonté, la cause de leur persistance et de leur multiplication. La science et l'intelligence, qu'Il leur a données en propre, ont constitué un argument contre eux afin de mettre leur obéissance à l'épreuve et de les essayer ; il est possible ainsi de connaître celui qui est le meilleur par ses actes.

Les Apôtres de Dieu n'ont pas cessé, depuis cette époque, d'arriver chez les hommes avec la lumière éclatante et la preuve indubitable ; ces derniers n'ont pu opposer aucun argument ou démentir la vérité contraignante portée par les Prophètes, à cause de la parole de Dieu : « Nous avons certes, avant toi, [Prophète] envoyé des Apôtres à leur peuple [Ces Apôtres] vinrent avec les Preuves. Nous avons tiré vengeance de ceux qui furent coupables et ce fut un devoir pour Nous que de secourir les Croyants » ([169]). Les négateurs n'ont pu rejeter les preuves contraignantes des Prophètes, si ce n'est par la négation et le refus têtu.

Les Prophètes de Dieu furent, ainsi, envoyés aux hommes, à travers les siècles, afin de servir d'avertisseurs jusqu'au dernier envoyé, le Sceau des Prophètes ([170]), Muḥammad, le Prophète analphabète *(al-nabī al-ummī)* ([171]). Il le dépêcha, solitaire, sans appui ou partisan, à un peuple qui adorait les idoles muettes

(168) *Coran*, XVII, 70 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 388.

(169) *Ibid.*, XXX, 47 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 428.

(170) Sur ce point important de la théologie musulmane, se reporter à l'étude exhaustive de Y. Friedmann, « Finality of Prophethood in Sunni Islām », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, VII (1986), pp. 180-197 ; sur l'état de la question, *ibid.*, n. 12, p. 180 et n. 46 a, p. 190.

(171) La recherche moderne semble remettre en question la conception unanimement admise par les orientalistes, à savoir qu'« *al-nabī al-ummī* » signifie « le Prophète des Gentils » ; elle s'oriente, au contraire, vers la préhension de l'Islam traditionnel, c'est-à-dire le Prophète qui a ignoré la lecture et l'écriture. Dans une conférence tenue en juin dans l'Académie israélienne des Sciences, M. Uri Rubin a démontré, texte à l'appui, que l'image de marque du Prophète analphabète est fort ancienne en Islam et qu'elle constitue un prolongement de tendances similaire dans le judaïsme (citation des Psaumes) et la chrétienté (citation des Évangiles). De plus, on pourrait consulter sur la question, le chapitre très bien documenté d'al-Kattānī, *Niẓām al-ḥukūma al-nabawiyya al-musammā al-tarātīb al-idāriyya*, Beyrouth, s.d., vol. I, pp. 172-177 (dans la même optique).

et des pierres sourdes. Le peuple, auquel il a été envoyé, l'accusa de mensonge au début de sa prédiction. Les rois des contrées diverses n'épargnèrent aucun effort afin de le supprimer; ils envoyèrent contre lui des expéditions nombreuses et très bien équipées, ourdirent des complots contre lui et essayèrent de l'assassiner traîtreusement.

Lui, cependant, propageait la parole de Dieu selon ce qu'Il lui avait ordonné. Dieu dit a à ce propos : « Appelle au Chemin de ton Seigneur par la Sagesse et la Belle Exhortation ! Discute avec eux de la meilleure manière » (172). Il mena alors le combat contre les opposants et les rebelles, fort de l'appui de ses partisans et de ses adeptes jusqu'à ce que Dieu ait fait triompher sa parole, donné la victoire à sa cause *(daʿwa)* et complété aux fidèles la religion qu'Il leur a destinée et pleinement agréée (173).

Dieu l'appela alors à Lui, l'installa dans le Paradis permanent et lui accorda la juste rétribution qu'Il lui a réservée, après que la religion a triomphé et que les masses y ont adhéré puisqu'il était le Sceau des Prophètes. Ses parents les plus proches et les membres de sa famille, les meilleurs parmi ses adeptes, hommes illustres et remplis de la crainte de Dieu, lui succédèrent. En procédant de la sorte, les Croyants asseyaient la Loi *(sharīʿa)*, à laquelle les hommes sont tenus de se soumettre, veillaient à l'exécution de la Juridiction de Dieu et à l'observance de la Tradition *(sunna)* authentiquement transmise. Ils ont ainsi préservé le Prophète en préservant les membres de sa famille et de ses adeptes et obéi au devoir de reconnaître la supériorité du Prophète et de ses proches parents. Ils ont exécuté, de la sorte, la promesse de Dieu de faire triompher le message que le Prophète a été chargé de transmettre et la religion qu'Il a choisie et agréée.

Il a été procédé alors à l'élection des membres de sa famille, les plus proches, pour l'hériter et lui succéder. Cette élection constitue l'expression achevée de la dignité la plus vivement souhaitée par les Prophètes auprès de Dieu comme il a été rapporté par la Révélation (le Coran) (174). Dieu a, cependant, réservé à Son Prophète une faveur unique : Il lui ordonna d'exiger de sa Communauté de transmettre, aux membres de

(172) *Coran*, XVI, 125 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 418.
(173) Allusion à *Coran*, V, 2.
(174) Allusion à *ibid.*, XIX, 6.

sa famille la plus proche *(al-qurbā)* ([175]), l'affection qui lui est due et à laquelle elle est tenue de se conformer. Cette faveur exprima la reconnaissance due par les adeptes du Prophète, lors de la propagation de son message ; il les a sauvés, par là même, de la perdition en les guidant dans la bonne voie.

La supériorité des membres de la famille du Prophète procède donc d'une décision divine, sans que l'Apôtre de Dieu y soit pour rien. C'était un devoir qu'il dut comuniquer aux fidèles ; ces derniers ont dû le respecter. Dieu a dit à ce propos : « Dis : ' Pour cela, je ne vous réclame nul salaire [autre] que l'affection à l'égard des Proches ' » ([176]). Il a indiqué, sans équivoque, la signification de Ses paroles quand Il les a purifiés et les a épurés de leurs péchés, en sus de leur élection. Il a dit à ce propos : « Allah veut seulement écarter de vous la souillure ! ô membres de la Maison [du Prophète] et [Il veut] vous purifier totalement » ([177]).

Leur droit imprescriptible à l'héritage a été reconnu par les versets positifs du Coran : « Toutefois ceux liés par la consanguinité sont mutuellement plus proches, dans la prescription d'Allah » ([178]). Il a ensuite uni l'obéissance qui leur est due à la Sienne : « Ô vous qui croyez ! obéissez à Allah ! obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » ([179]). Il les installa au sommet de l'illustration et de la considération ; ils y occupèrent le degré élevé qu'Il leur avait souhaité afin de

(175) Allusion à *ibid.*, XLII, 23 ; sur la résonance imamite du terme, al-Ghandūzī, *Yanābīʿ al-mawadda*, Qumm, 1358/1944, pp. 6-24 ; al-Fayrūzabādī, *Faḍā'il al-khamsa min al-Ṣiḥāḥ al-sitta*, al-Najaf, 1383-1384 H., *passim* ; al-Kulīnī al-Rāzī, *al-Uṣūl mina l-kāfī*, Téhéran, 1377-1381 H., vol. I, pp. 297-298, 303-304, 525, etc.

(176) *Coran*, XLII, 23 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 551.

(177) *Ibid.*, XXXIII, 33 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, 990 ; il convient de constater qu'une Tradition, *ḥadīth al-kisā'* (la Tradition de la cape) a constitué une illustration de ce verset et un argument-clef dans la grande opposition des légitimations imamite ʿabbāside, v. notre « al-Ināfa fī rutbat al-khilāfa de Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī », *Israel Oriental Studies* VIII (1978), pp. 241-254, bibliographie *in* paragraphe 39, n. 1-2, pp. 254-255.

(178) *Coran*, VIII, 75 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 846 et n. 76, *ibid.*, Aḥmad b. Yūsuf exprime ici la position officielle de la dynastie en place ainsi que celle des Imāmites ; tous deux ont vu dans ce verset une proclamation de leur droit à hériter le Prophète, et plus spécifiquement, le califat, v. à cet égard, Arazi & Elʿad, *op. cit.*, pp. 234-237.

(179) *Coran*, IV, 59 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 942 ; sur les prolongements politiques de ce verset qui a servi aux juristes sunnites pour asseoir les droits au califat selon leurs conceptions, v. n. 61, *ibid.* ; H. Laoust, « La pensée et l'action politique d'al-Māwardī », *REI*, XXXVI (1968), pp. 27-31.

les distinguer aisément ; ils devaient guider les autres dans leur voie. Dieu a dit à ce propos : « Allah veut pour vous l'aise et ne veut point de gêne » ([180]).

Si les dirigeants de la Communauté (imam), investis par Dieu pour diriger ses créatures, étaient des gens à la généalogie obscure ou leur illustration personnelle discontinue ; s'ils ne possédaient pas, en propre, une supériorité unanimement reconnue par la Communauté, les fidèles n'auraient pas soutenu leurs prétentions et leur investiture n'aurait pas obligé la Communauté tout entière, ou même une partie ou l'autre.

Si les habitants de l'est ou de l'ouest — qu'ils soient des gens de mérite ou qu'ils appartiennent au commun — arrivent à se mettre d'accord sur un dirigeant, leur décision ne possède aucune efficacité jusqu'à la fin des temps ; la cause réside dans les divergences qui les séparent malgré leur accord [provisoire]. Si le choix relevait de la compétence de l'élite à l'exclusion de la plèbe, cette dernière se trouvera dans la nécessité d'arriver au même état que l'élite, tout comme ils ont été dans la nécessité de connaître celui de leurs dirigeants. En effet, les gens qui ont l'habitude de scruter, armés du doute et les gens de science ne comptent pas parmi les célébrités des diverses contrées et ne peuvent parvenir à un accord [sur la personne de leur imam]. La mort les atteindra avant qu'ils ne parviennent au plus haut degré de la recherche et de la découverte ; ils n'auraient pas pu, d'un autre côté, satisfaire au besoin de visiter les diverses contrées et d'examiner, avec soin, le cas des gens de qualité et de les mettre à l'épreuve. Ils devraient, avant leur décès, découvrir les éléments inconnus ou équivoques concernant l'objet de leur choix ; ils procéderaient, de même, à propos des différends qui éventuellement peuvent surgir à propos de celui qu'ils auraient pu élire et placer à la tête de la Communauté. Les sujets s'entretueront à cause des torts mutuels entre frères et de l'invasion des peuples voisins. Cette situation provient de l'absence d'un souverain qui les protège et les défend contre les convoitises.

Une fois admis le principe de la nécessité d'un dirigeant qui assure la bonne marche de la religion et de la justice, sauvegarde les droits de chaque musulman et organise des campagnes contre les associateurs ennemis, les fidèles se trouvent dans la nécessité

(180) *Coran*, II, 185 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 870.

de choisir leurs imam uniquement parmi les ayants droit à hériter le Prophète.

La miséricorde de Dieu, Sa Mansuétude, Sa prévenance et Sa sagesse ne suscitent aucun doute, par là-même qu'Il écarte les dangers contre lesquels les hommes ne sont pas armés. Pour les mêmes raisons, Il les a dispensés de l'effort vain de se mettre à la recherche de leurs dirigeants ; Il les a désignés lui-même, a élevé leur dignité au suprême degré en reliant leur généalogie à celle de l'Apôtre de Dieu et a institué l'obligation universelle de les aimer. Les imam élus n'ont été marqués d'aucun déshonneur à cause de leur ignorance de leur haute destinée ; ils n'ont pas été tenus, par ailleurs, de connaître quoi que ce soit hormis eux-mêmes.

Ainsi, se sont succédés les imam sans interruption et leur chaîne est demeurée continue. Ils se passèrent l'imamat héréditairement d'un aïeul illustre à un autre et de père en fils. Il échut, enfin, au Commandeur des Croyants [Al-Ma'mūn], lors de son séjour au Khurāsān, la citadelle de sa *Daʿwa*, entouré de ses partisans *(Anṣār)* [181]. Les plus illustres le considérèrent avec la plus grande attention ; ils surent avec certitude que leurs affaires prospéreront avec lui. Le bien-fondé de son argumentation face à celle de son adversaire [Al-Amīn] leur apparut avec une évidence éclatante. Ils furent témoins de son indulgence excessive à l'égard de ce dernier ; il ne cessait de l'excuser et s'armait de patience et d'indulgence. Sa conduite dissipa leur incertitude et emporta leur décision. Ils embrassèrent si bien sa cause qu'ils manifestèrent leur impatience envers ce qu'ils considéraient comme une lenteur dans sa revendication ; ils

(181) *Anṣār, awliyā', shīʿa, maʿshar shīʿat amīr al-mu'minīn,* reviennent très fréquemment dans les chroniques et les ouvrages historiographiques pour désigner les chefs des *Ahl Khurāsān* et les *Abnā'* les plus illustres ; ils ont compté parmi les militants les plus respectés de la première *Daʿwa* (révolution ʿabbāside qui a mis fin à la dynastie umayyade). En ce qui concerne le terme *anṣār,* on se reportera à un discours attribué à al-Manṣūr ; en 145/762, il aurait dit : « *yā ahla Khurāsāna antum shīʿatunā wa-anṣārunā wa-ahlu dawlatinā ... ḥattā (i)btaʿathakum l-Lāhu lanā shīʿatan wa-anṣāran fa-aḥyā sharafanā wa-aʿazzanā bi-kum ahla Khurāsāna* (*Ô Ahl Khurāsān* ! vous êtes nos partisans, nos auxiliaires et les supports de notre dynastie ... jusqu'à ce que Dieu vous ait envoyés pour nous servir de partisans et d'auxiliaires ; il a ainsi ressuscité notre honneur et notre gloire grâce à vous, *Ahl Khurāsān*) », al-Ṭabarī, vol. III, pp. 430-341 ; v. aussi *Murūj,* vol. IV, pp. 153-155 ; d'autres citations chez Fārūq ʿUmar, *al-ʿAbbāsiyyūn al-awā'il* 170-197/786-816, Baghdād, 1392/1973, II, p. 48 ; pour la formule *anṣāruka wa-shīʿatuka,* v. al-Ṭabarī, vol. III, p. 444 et *ibid.,* p. 600.

craignirent que la corruption n'altère leur croyance et leur foi, à cause du serment d'allégeance qu'ils lui avaient prêté.

Lui persistait dans sa pondération ; il n'épargnait aucun effort dans la voie de la paix et de la réconciliation ; il prenait tout le temps nécessaire à examiner la situation ; il parvint jusqu'à la limite extrême [du désintéressement] lors de son refus à prendre le pouvoir que ses sujets lui offraient et dont ils l'exhortaient à s'emparer. Toutefois, il arriva à un point, où il n'a plus pu, au nom de la foi, agréer toute nouvelle concession ; il se devait d'assumer sa destinée telle qu'elle a été déterminée par Dieu et de prendre ce qu'Il lui a dévolu.

De son côté, le Destitué [*al-makhlū'* désigne al-Amīn dans la terminologie en honneur chez les partisans d'al-Ma'mūn] (182)

(182) Les principales sources des historiographes de l'époque proviennent de traditions historiques transmises par des *akhbāriyyūn* qui ont vécu les événements. D'un autre côté, les principaux chroniqueurs ont vécu et composé quelques décades après les règnes d'al-Amīn et d'al-Ma'mūn. De nombreuses traditions historiques sont des *akhbār* internes provenant des « dynasties » de grands commis, les personnalités 'abbāsides tels les Ṭāhirides, des *udabā'* qui ont vécu dans l'entourage immédiat des dirigeants. La plus grande circonspection devrait être adoptée, quoiqu'on ne soit pas face à une historiographie officielle. Dans ce contexte, la description du règne d'al-Amīn et celle de sa conduite officielle et personnelle nous fournissent un exemple type d'une histoire partiale et stéréotypée. Il est fort probable qu'ils aient été encourgés par l'agrément tacite d'al-Ma'mūn. D'ailleurs, l'identité des descriptions des historiographes et les propos qui figurent dans un document officiel, notre épître, le confirment pleinement.

Ainsi, les titres d'*al-makhlū'* (le Destitué), de traître, d'apostat qui reviennent sous la plume d'Aḥmad b. Yūsuf au nom d'al-Ma'mūn, trouvent des échos amplifiés dans les écrits historiques. Convient-il de manifester une surprise quelconque de voir le titre *al-makhlū'* devenir le surnom officiel d'al-Amīn dans les ouvrages d'histoire? On pourrait se reporter, à titre d'exemple, à Khalīfa b. Khayyāṭ, vol. II, p. 740 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 826, 830-831, 908, 926-930, 1067, 1597-1598 ; *Murūj*, vol. IV, p. 274. Pour les descriptions partiales, on pourrait se référer à al-Jahshiyārī, p. 222 ; al-Ṭabarī, III, 777 ; al-Mas'ūdī, *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*, *BGA*, VIII, Leyde, 1894, pp. 346-347 ; *Murūj*, vol. IV, pp. 263, 270 ; al-Dīnawarī, pp. 389-390 ; Ibn A'tham al-Kūfī, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 295-296 ; al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, vol. II, pp. 529-530 : dans tous, sa traîtrise, comment il s'est dédit de son engagement à respecter la succession établie par al-Rashīd ; *al-nākith* de notre épître y revient tel un leitmotiv dans ces textes ; tous ne font qu'adopter, en les développant, les accusations officielles d'Aḥmad b. Yūsuf. Sur ses mœurs déréglées — que l'on ne mentionne pas ici, v. al-Jahshiyārī, p. 294 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 902-903, 908, 916-918, 938-939, 951-953, 956, 958, 963, 965, 967-972 ; al-Dīnawarī, pp. 287-288 ; Ibn al-'Imrānī, *al-Anbā' fī ta'rīkh al-khulafā'*, Leyde, 1973, pp. 89, 91-93, 96-97 ; *Aghānī*, vol. IX, p. 71 ; XVIII, p. 118 ; Ibn A'tham al-Kūfī, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 261-262, etc.

Il faut s'efforcer de lire entre les lignes et essayer de deviner des allusions pour

ne cessait de trahir ; il n'épargnait aucun effort à lui nuire et à l'atteindre perfidement. Il s'acharna à opprimer les ayants droit et à les brimer, jaloux de l'assistance de Dieu qui leur avait accordé l'aisance de l'expression et le sens de l'argumentation.

Voilà comment vous avez réuni, ô légions du Khurāsān, avec le règne du Commandeur des Croyants trois vertus que Dieu vous a dévolues en propre pour lesquelles Il vous a réservé les rétributions les meilleures, en sus de trois autres que vous partagez avec les autres [croyants].

La première parmi vos vertus particulières dévolues par Dieu réside dans le soutien de vos aïeux, dès les premiers temps, aux Gens de la Maison du Prophète (183) et à ses héritiers ultimes, le sceau des héritiers, c'est-à-dire les pères du Commandeur des Croyants.

déceler un fragment de tradition qui dévoile des traits de caractères différents et positifs d'al-Amīn, al-Ṭabarī, vol. III, p. 809 ; cf. al-Ṭabarī, vol. III, p. 803 et Ibn al-ʿImrānī, *op. cit.*, p. 91 (sur sa réaction après la défaite de ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān) ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 954-955, qui met en relief les contradictions entre les *akhbār* ; v. al-Ṭabarī, vol. III, 908 ; *Murūj*, vol. IV, p. 266, sur sa conduite responsable lors du siège de Baghdād ; *al-Fihrist*, p. 168, mentionne ses talents d'éloquence *(faṣāḥa)* supérieurs à ceux de son frère. Al-Ma'mūn, comme c'est le cas dans la *risāla* qui nous préoccupe, est l'antidote de son frère. C'est un dirigeant pondéré, responsable et intelligent ; son seul souci se réduit à s'occuper de ses sujets, renforcer la religion et l'empire, v. al-Dīnawarī, pp. 389-390, 401 ; Ibn Ẓāfir al-Ṣiqillī, *Anbā' nujabā' al-abnā'*, s.d., pp. 110-111, 113-114 ; al-Ṭabarī, vol. III, p. 963 ; *Murūj*, vol. IV, pp. 213-214 ; al-Masʿūdī, *op. cit.*, p. 351 ; Ibn al-ʿImrānī, *op. cit.*, p. 96 ; al-Yaʿqūbī, *op. cit.*, vol. II, p. 501.

(183) *Ahl al-bayt* a désigné, tout d'abord, exclusivement les descendants de ʿAlī b. Abī Ṭālib. Les ʿAbbāsides ont élargi ce concept pour les inclure ou plus exactement les descendants d'al-ʿAbbās, dans leur combat sur le pouvoir. Déjà, lors du règne d'al-Manṣūr (754-775) et surtout d'al-Mahdī (775-785), il a été proclamé officiellement que les ʿAbbāsides sont les seuls héritiers du Prophète (v. dans notre épître les titres *al-a'imma al-rāshidūn* et *khātam mīrāth al-nabī min abā' amīr al-mu'minīn*), v. M. Sharon, *Black Banners*, pp. 75-93 ; Id., « *The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V (1984), pp. 121-141, surtout, pp. 140-141 ; Arazi & Elʿad, *op. cit.*, pp. 237-243, 254-261.

Dans cette épître officielle, al-Ma'mūn affirme qu'*Ahl al-bayt* s'applique uniquement aux ʿAbbāsides. Cette attitude a déjà prévalu lors du règne d'al-Rashīd, lors de son discours d'avènement : « *inna-l-Lāha bi-mannihi wa-luṭfihi manna ʿalaykum maʿāshira ahli bayti nabiyyihi bayti l-khilāfati wa-maʿdini l-risālati* (Dieu, dans Sa mansuétude et Ses faveurs, a déversé sur vous Ses bienfaits, ô membres des Gens de la Maison du Prophète, la Maison du califat et véritable source du Message) », al-Ṭabarī, III, p. 600 ; on peut supposer qu'une telle attitude a vu le jour, dès la première époque de la nouvelle dynastie.

La seconde, par laquelle Dieu vous a distingués, vous préférant à tous les hommes, est le soutien que vous avez fourni au Commandeur des Croyants lors de la seconde *Daʿwa.*

La troisième, elle aussi expression de votre primauté, est la droiture de vos consciences et les bons conseils [que vous avez prodigués au Commandeur des Croyants].

A propos des vertus communes, la première concerne le respect du pacte indéfectible qui vous lie au Commandeur des Croyants, pacte inspiré et ordonné par Dieu à tous les Musulmans ; tous sont demeurés fidèles à leur engagement ; ils y ont trouvé une défense solide et un abri sûr lors de la tentative du Destitué [Al-Amīn] de proclamer publiquement l'apostasie *(al-ridda)*, essayant de changer les traits de la religion et d'en effacer les manifestations. Ainsi, les sujets ne furent pas menés comme un troupeau négligé et perdu sans une main unificatrice qui les préserve de la dispersion (182).

La seconde découle de l'exemple édifiant consécutif au châtiment de celui qui a trahi et ourdi des complots [Al-Amīn]. Ce châtiment vous a prodigué un enseignement commun destiné à vous tout aussi bien qu'à eux. Son triste sort constitue un souvenir pour les gens doués d'intelligence, un argument préremptoire contre ceux qui fuient abandonnant les autres ; vous y avez vu [une invitation pressante] aux hésitants d'emprunter la bonne voie et un avertissement à ceux qui sont réceptifs à la crainte et à l'intimidation « pour faire briller ceux qui croient et rejeter à l'ombre les infidèles » (184).

La troisième vit les meilleurs parmi les Musulmans, qui s'étaient abstenus de prêter soutien et assistance lors de la première *Daʿwa*, faire cause commune avec [les dirigeants] de la deuxième *Daʿwa* et leur fournir un appui total. Ainsi, de nombreux fidèles résidant dans les deux *Ḥaram* (la Mekke et Médine), les deux Métropoles (Baṣra et Kūfa), à Baghdād, de même les habitants de l'est et l'ouest, des monts et des vallées, tous sont devenus les propagandistes *(duʿāt)* du Commandeur des Croyants ; ceux-là, parmi vos frères qui respectent la parole donnée et demeurent fidèles à leurs promesses, ont embrassé sa cause et propagé sa parole. Cependant, Dieu vous a donné le pas sur eux, grâce à votre primauté à porter votre engagement aux deux *Daʿwa.* Vos frères ont adopté votre voie avec zèle,

(184) *Coran*, III, 141 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 911.

encouragés par votre appui et votre soutien. Par la grâce de Dieu, cette entraide, l'expression de leur amitié et de votre affection mutuelle, a triomphé des dissensions inspirées par Satan, de la médisance et de la calomnie sévissant entre les hommes dont les liens généalogiques divergent et les patries éloignées ; de la sorte, Satan ne parvint pas à semer l'inimitié, la haine solidement ancrée et la volonté d'attiser l'hostilité.

Grâce à [la situation nouvelle], les gens de mérite ont atteint le degré le plus élevé et ont trouvé un abri auprès des partisans du Commandeur des Croyants et de ses clients. Ils ont trouvé un bonheur suprême à l'entourer, une plénitude extrême à lui prêter main forte à reprendre un droit usurpé et la ferme espérance de stimuler son feu sur celui de son ennemi ; ils étaient tous mûs par la volonté de semer la destruction dans ses territoires et conquérir ses forteresses les mieux défendues, grâce à l'affection qui les unit et leur épargne la susceptibilité exacerbée et le fanatisme. Tous étaient animés de l'espoir de surpasser la conduite de leurs aïeux, toute de sincérité et de compréhension à l'époque du Prophète. Dieu a épargné ainsi aux partisans du Commandeur des Croyants le bouillonnement du courroux et les a protégés [des effets] des luttes fratricides. Il fit de telle sorte que les efforts des uns viennent renforcer ceux des autres. Leur puissance s'est trouvée ainsi aiguisée à cause de leur appui au régime du Commandeur des Croyants placé sous le signe de la bonne fortune, bénéficiant du soutien que procure la sincérité des cœurs et l'excellence des intelligences.

Le Commandeur des Croyants s'en remet à Dieu afin qu'Il l'assiste. Il Lui demande, en raison de ses bonnes intentions, de lui permettre de réaliser pleinement ses souhaits et de parvenir au terme de ses ambitions dans le but de renforcer la Religion et d'humilier les déviationnistes. Certes, Il est proche et Il exhausse.

Une des causes les plus déterminantes de la reconnaissance d'un bienfait réside dans le souvenir de la situation qui lui a précédé. Persistez donc à vous remémorer inlassablement comment Dieu vous a relevé de votre avilissement de naguère et a accru votre puissance. Cette situation nouvelle découle de votre assistance aux Gens de la Maison du Prophète et de votre détermination à surmonter les épreuves parsemées sur votre voie lors de la première *Daʿwa*. Or, on ne peut s'acquitter de ce devoir [de remémoration] sans l'aide de Dieu et Son assistance.

Dieu dans Sa bienveillance et Sa générosité, a pris en pitié les Gens de la Maison. Grâce à Ses faveurs, ils ont obtenu les dons les plus considérables et les dignités les plus hautes. Il les a élévés, eux et leur postérité à la suite, à un degré inégalé ; ils étaient considérés, auparavant, comme des êtres faibles, craignant, perpétuellement, que les gens ne leur ravissent la vie ; ils vivaient dans la soumission à cause de la subjugation exercée par leurs ennemis et de l'accaparement de leur personne. Ils n'ont pas tardé, alors, à atteindre l'état de bonheur et de satisfaction qui les caractérisaient aux yeux d'autrui ; toutefois, ils ont été, dans leur cas, légitimement acquis. Naguère, bonheur et satisfaction ont été spoliés par les usurpateurs de la Maison maudite et leurs adeptes ; ils les leur ont dérobés par tromperie et par toutes sortes de persécutions et de tourments : « et afin qu'Allah, en secret, reconnaisse ceux qui Le secourent, [Lui] et Ses Apôtres. Allah est fort et puissant » (185).

[Ô légions du Khurāsān], personne parmi vous ne doit se considérer définitivement à l'abri de l'adversité grâce à l'opulence dont il jouit ; certes, cette opulence est légitimement méritée. Toutefois, il vous faut prendre soin d'en prolonger la durée et de veiller sur elle avec une vigilance d'autant plus grande qu'est grande l'opulence que Dieu vous a accordée. Maintes fois, la jouissance et la joie qu'elle procure, provoquent, chez les bénéficiaires, de la négligence et une illusion provenant toutes deux de l'inadvertance et de l'aveuglement. Les péchés et les délits qui guettent ces derniers l'emportent sur ceux que commettent les libertins et les truands ; en effet, ceux qui dilapident cette opulence font preuve d'un manque de volonté caractéristique et d'une absence de constance considérable. Dès lors, ils sont dominés par l'humilité résultant de l'avilissement, par l'obsession de l'échec et la quête d'un refuge auprès de Dieu afin de les soulager de l'affliction qui les accable. Dieu a décrit ces deux catégories de personnes en disant : « Quand Nous comblons l'Homme, il se détourne et s'éloigne, mais quand le malheur le touche, il est plein d'une prière sans fin » (186).

Votre souci doit de mettre à l'abri les bienfaits que Dieu a placés en dépôt auprès de vous ; vous devrez également veiller sur Ses dons par la reconnaissance qui vous en procurera davantage.

(185) *Ibid.*, XXV ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 919.
(186) *Ibid.*, XLI, 51, traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 368.

Ô vous les partisans *(Shīʿa)* [187] du Commandeur des Croyants ! veillez sur vos personnes en vous remémorant comment Dieu vous a aplani les faîtes les plus hauts et a foulé, pour vous, les difficultés les plus ardues. Il a décidé de vous accorder la victoire sur les dissidents [188] qui se sont détachés de la Religion et se sont opposés aux gens de la *qibla* ; Il a livré à votre merci leurs contrées et leurs richesses. Par Sa grâce, vous êtes devenus les protecteurs de la Religion et les supports des imam bien-dirigés *(rāshidūn)* et les refuges protecteurs de tous les Musulmans. Auparavant, Il a coupé, par votre intermédiaire, les cordes tressées par l'hypocrisie, a extirpé, grâce à vous, les chefs de la perdition, a dispersé ceux que vos épées n'ont pas abbatus et a humilié ceux qui se sont soumis à vous proclamant leur reddition.

(187) Les militants de la première *Daʿwa* ʿabbāside, où figuraient aussi les commandants des légions khurāsāniennes, ont été appelés *al-Shīʿa, Shīʿat Ahl Khurāsān* et aussi *Shīʿat amīr al-muʾminīn.* Plus tard, leurs fils et leurs descendants ont été nommés, entre autres, *Abnāʾ al-shīʿa.* Sous cette domination, *al-Shīʿa,* ont été désignés les principaux propagandistes de la *Daʿwa* au Khurāsān, c'est-à-dire un milieu exclusif et fort étroit (v. à titre d'exemple, *Akhbār al-ʿAbbās,* pp. 203, 208, 213, 223) ; le terme a servi aussi à désigner les troupes khurāsāniennes (v. à titre d'exemple, al-Ṭabarī, vol. III, pp. 430-431, 444 ; *Murūj,* vol. IV, pp. 153, 155). Il semble, cependant, que *Shīʿa* a essentiellement désigné un cercle exclusif, incluant les membres les plus influents de la Daʿwa et les commandants des troupes (al-Yaʿqūbī, *op. cit.,* vol. II, pp. 440-445 ; *Murūj,* vol. IV, p. 103 ; al-Ṭabarī, vol. III, pp. 345-346, 435, « *wa-shīʿatuhu min Ahli Khurāsāna,* 467, 471, 472, 521, 567, 572, formules équivalentes ; al-Azdī, p. 267. Les plus influents parmi les *Shīʿa* ont vécu dans la cour ; ils firent partie de la *khāṣṣa* (l'entourage immédiat) du calife. Gens de confiance, ils ont été nommés aux postes les plus importants, tout aussi bien dans l'armée que dans l'administration ; leur rôle a été déterminant dans tous les domaines ; évidemment, les *Abnāʾ* en ont fait partie, v. D. Ayalon, « al-Muʿtaṣim », pp. 6, 37 ; Crone, pp. 65-66 ; Lassner, *Shaping,* pp. 131, n. 48, 279 et surtout pp. 133, 134.

(188) L'accusation portée contre les partisans d'al-Amīn « *murrāq al-milla* » est fort grave. Dans la terminologie musulmane, *al-murrāq* ou *al-māriqūn* (ceux qui ont dévié de la voie de la Communauté, le terme ne laisse d'être virulent ; il allie à l'idée de la force de l'écart, celle de la rapidité avec laquelle al-Amīn et ses partisans se sont dédits ; v. à cet égard, Ibn al-Athīr, *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth,* Caire, 1318-1322 H., *m.r.q., s.v.*) a désigné les Khārijites. Ils sont donc des révoltés qui doivent être exécutés. Le plus intéressant réside ailleurs : al-Maʾmūn et ses porte-parole essayent de donner, au différend qui les a opposés à al-Amīn, une dimension religieuse et non pas une lutte pour le pouvoir. Il convient, cependant, de ne pas exagérer la portée de cette accusation. Les adversaires se sont plus à s'accuser mutuellement d'être *māriq.* C'est ainsi que les Shīʿites imāmites accusent ʿĀʾisha, Ṭalḥa b. ʿUbayd Allôh et les autres grands adversaires de ʿAlī b. Abī Ṭālib, v. *supra,* n. 33.

Toutefois, ô vous les supports du Commandeur des Croyants ces suppôts de la haine ont porté leurs regards sur vous, guettant le moindre de vos gestes, les yeux pleins d'envie et d'inimitié ; certains les ont proclamées ouvertement et à visage découvert ; d'autres ont pris soin de les déguiser soigneusement et de les dissimuler ; d'autres ont pénétré dans vos rangs et se sont insinués parmi vos compatriotes. Ils se considèrent en sécurité à séjourner parmi vous. Les coups dissimulés et traîtres qu'ils vous assènent dans votre *dawla* (dynastie) ([189]) leur sont plus aisés et les blessures causées ne sont pas moins profondes et douloureuses.

Protégez-vous avec la plus grande vigilance contre cette catégorie d'ennemis ; en effet, la plupart de ceux qui recourent au stratagème et à la ruse sont des gens dont l'incapacité à combattre et à faire la guerre à visage découvert est la plus grande. Ainsi, lorsque l'homme déterminé vainc et écrase l'ennemi, ce dernier s'en protège par les stratagèmes les plus fins et les tromperies les plus cachées.

Ô partisans du Commandeur des Croyants, évitez de vous adonner au relâchement que procure la prospérité ; abstenez-vous de vous livrer à la sérénité que procure la tranquillité ; les résultats, pour ceux qui s'y sont accoutumés sont désastreux et vous sont connus ; les conséquences de cette sérénité trompeuse ont laissé en eux un regret et des malheurs durables. Auparavant, vous étiez constamment aux aguets à épier vos ennemis, à craindre leurs machinations et à mobiliser vos facultés d'attention afin de découvrir les manigances et les tromperies qu'ils tramaient contre vous. Accablés par l'effort, vous êtes pareils à la foule énorme des pèlerins épuisés par la course *(saʿī)* et fourbus par l'effort incessant. A ce moment, Satan vous fera miroiter un vain espoir que les souffrances déjà endurées suffisent. Il trouvera dans les volontés chancelantes un allié qui vous presse de saisir au vol l'occasion de vous livrer à la quiétude

(189) Ce concept a désigné, à l'origine, un mouvement cyclique, circulaire, une courbe. Il faut y déceler une préhension du monde selon laquelle toute chose dans le monde, y compris le pouvoir, sont soumis au mouvement circulaire de la fortune. Les ʿAbbāsides ont opté pour la terminologie *al-dawla al-mubāraka*. Le terme subit une mutation ; très rapidement, il prit la signification de la dynastie. Dans les textes relatifs à la première période ʿabbāside, l'usage du terme est fréquemment attesté ; il est, cependant, fort malaisé de se prononcer sur sa signification exacte, v. *EI*², « Dawla », *s.v.* ; B. Lewis, « Islamic Concepts of Revolution », *Islam in History*, Londres, 1973, pp. 253-254 ; Sharon, *Black Banners*, pp. 19-27.

et de vous fixer en paix sur vos terres, à moins de vous tenir strictement aux leçons riches en enseignements, constatées par vous-mêmes. Remémorez-vous les événements des siècles passés et les conséquences de l'inattention et de l'insouciance ; ces dernières conduisent inéluctablement à la disparition des bienfaits de Dieu et à l'arrivée des malheurs.

Sachez-le bien ! les dons de Dieu et la part de Ses bienfaits qui vous sont alloués, dépendent de votre souci à les défendre et à les accroître. Sinon, joueront contre vous, tout à la fois, l'argument de Dieu, Ses dons qu'Il vous a réservés, Sa bonne direction, Ses preuves et les châtiments réservés à ceux qui vous ont précédés. Tout ceci constitue une cause excellente de vous avertir, sinon de vous punir. En effet, toute personne, à qui il est advenu tout à la fois de profiter de la manière d'agir juste et droite de ses aïeux et de ses tendances les plus profondes, est comparable à une personne instruite par l'expérience. Elle est en mesure de puiser inlassablement des éléments profitables qui ouvrent l'esprit et l'entendement.

Sachez avec certitude ! vous ne pouvez l'emporter sur les autres ; c'est-à-dire obliger les adversaires les plus rétifs à vous obéir et à se soumettre, mais les plus portés à se rebeller, avant de commencer à vous amender. De même, vous ne pouvez espérer posséder la force de lutter contre l'ennemi, si vous n'avez pas acquis assez de force à combattre vos passions.

Tout homme doit douter de soi-même, car un voile lui cache l'avenir ; ce voile ne peut être levé que par la connaissance sûre et indubitable et par la soumission à l'équité ; c'est alors que l'homme peut se considérer à l'abri de l'entêtement et de l'ignorance. Si ces deux défauts sont neutralisés par la grâce de Dieu, les brèches causées par les malheurs sont colmatées ainsi que les fentes creusées par l'adversité. L'homme, ainsi placé sur la bonne voie, se trouve à l'abri de la perdition ; il ne craint pas de sombrer dans l'injustice, lui qui a triomphé de ses passions.

Votre premier souci — après s'être préoccupé de vous-mêmes avant tout et grâce à votre excellente éducation — devra être d'établir la justice et l'équité entre vous avec la plus grande assiduité. Vous devez, aussi, honorer et donner la priorité aux gens supérieurs et aux actes méritoires parmi vous. Vous connaissez certainement parmi vous des hommes excellents, au mérite inégalable et au courage incomparable, à l'heure où

l'épreuve la plus dure dévoile les idées les plus cachées et met à nu les pensées les plus soigneusement enfouies.

Ces hommes supérieurs ont décidé de combattre, les armes à la main, à face découverte après avoir triomphé dans le combat par la parole, ceci par fidélité pour le serment donné. Ils se sont engagés dans les dangers les plus terribles, sans peur, avec pour seule compagnie la vérité authentique et sans tenir compte des menaces et de la colère furieuse du Parjure et du Destitué [Al-Amīn]. Ils n'ont ressenti à aucun moment la solitude dans un combat isolé face à ceux qui ont fui et déserté. Ils ont atteint, de la sorte, le plus haut degré, dévoués au service de Dieu, de Son calife et de leurs chefs ; ces derniers ont compté parmi ceux qui ont appuyé, soutenu et combattu pour la bonne cause ; ils ont joui, de la sorte, de l'abondane et de l'illustration marquées. Récompenser ces gens de mérite constitue un devoir et leur droit oblige.

D'un autre côté, d'autres personnes parmi vous ont conservé leur position uniquement grâce à la fidélité de leurs aïeux et de leurs pères qui ont fait cause commune avec les Gens de la Maison. Dieu a dit à propos des deux orphelins : « Quant au mur, il appartient à deux adolescents orphelins, de la ville. Sous ce mur est un trésor qui leur est destiné. Leur père était vertueux et ton Seigneur a voulu qu'ils atteignissent leur majorité et qu'ils découvrissent [seulement alors] leur trésor par une bonté *(raḥma)* de ton Seigneur. Je n'ai point fait cela de mon [propre] chef. Voilà l'explication de ce dont tu n'as pas pu [avoir] patience [de découvrir la cause] » (190). Il a fait dire à Jacob s'adressant à son fils Joseph : « Ainsi ton Seigneur te choisira. Il t'enseignera l'interprétation des énigmes. Il parfera envers toi Ses bienfaits ainsi qu'envers la famille de Jacob, comme il les a parfaits, avant toi, envers tes aïeux Abraham et Isaac. Ton Seigneur est omniscient et sage » (191).

Le commandeur des Croyants croit au passage par héritage de la sagesse ; il considère le devoir de protéger les siens comme une loi dans sa conception de la morale. De même, il estime que l'héritage laissé par les pères à leurs fils est une obligation. Voilà pourquoi, après les pères vertueux et intègres viennent ceux qui, imitant leur voie toute de supériorité et de précellence,

(190) *Coran*, IV, 32 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 935.
(191) *Ibid.*, XXII, 6 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 463.

savent subvenir à leurs besoins. Toutefois, celui qui surpasse tous les autres par sa précellence est celui qui compte asseoir sa bravoure et son expérience personnelles sur celle de ses aïeux ; suit directement celui dont la bravoure et l'expérience constituent une acquisition personnelle. Tout de suite après arrive celui qui s'appuie sur la gloire de ses pères. Vient ensuite la personne menée par son opinion et ses passions. Ces catégories se suivent l'une après l'autre dans cet ordre.

Que chacun parmi vous s'astreigne à la catégorie que son mérite et son labeur lui ont assignée ; que chacun adopte l'habıtude de se cantonner dans sa catégorie et d'essayer de parvenir, dans son cadre, aux degrés les plus hauts en exigeant davantage de soi-même. En effet, le plus grand malheur qui menace les dirigeants, se réduit aux dissensions semées par Satan et leur accumulation ; il y trouve un terrain propice et un excellent prétexte à ses machinations, en d'autres termes, l'occasion de semer entre les dirigeants la discorde et la haine dans leur cœur ; ainsi, s'éloigne le soutien mutuel et l'appui fait défaut. Quand un homme rallie en lui la précellence des gens qui lui sont supérieurs et le contentement de ceux qui lui sont inférieurs, son héritage suffit et persiste.

Vos intentions ne peuvent être considérées pures ni vos consciences intègres tant que vous ne remerciez pas Dieu sincèrement pour les bienfaits accordés à vos frères. Vous devez vous en considérer personnellement concernés et éviter par là-même l'égoïsme des gens préoccupés uniquement de leurs seules affaires ; abstenez-vous de vous plaindre des faveurs que les gens de mérite ont reçues en propre. Le sermon de Dieu suffit amplement à cet égard : « Ne souhaitez point ce par quoi Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres. Aux hommes, une part de ce qu'ils se seront acquis aux femmes, une part de ce qu'elles se seront acquises. Demdandez à Allah [un peu] de Sa faveur ! Allah, de toute chose, est omniscient » (192). Que chacun s'abstienne de gagner l'affection de l'Imam en déguisant sa mauvaise intention par un extérieur aimable et sincère. Dieu, en effet, donne à l'homme selon ses actes et lui fait subir ce que, dans ses pensées les plus soigneusement cachées, il avait l'intention de faire subir aux autres.

Que personne ne trahisse point ses obligations envers son

(192) *Ibid.*, IV, 32 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. III, p. 935.

Imam, car il trahit en fait son destin, lèse le lot qui lui a été échu et porte atteinte à lui-même. Qu'il ne se restreigne pas à amender son âme et sa conscience avant de se pencher sur les intérêts des hommes qui lui doivent tout, de ses obligés et de ses hommes liges. Sinon, la rétribution insignifiante de leurs services ne tarde pas à dépasser les récompenses limitées accordées aux détenteurs des petites fonctions et s'accroît pour atteindre celle bien plus élevée réservée aux détenteurs des fonctions les plus importantes.

Sachez que le Commandeur des Croyants se préoccupe de vous redresser et de vous rectifier selon les préceptes de la bonne éducation et de la conduite la meilleure. Cette marque d'attention vous est spécialement accordée à l'exclusion de toute autre [catégorie]. Certes, il s'est toujours considéré tenu d'améliorer ses sujets et de les mener dans la voie de la rectitude ; cependant son obligation, en ce qui vous concerne, provient de la sollicitude profonde pour ses hommes les plus proches et les plus méritants. De nombreuses conséquences nuisibles auraient pu résulter, s'il vous avait exclu de la priorité dans le redressement et la sollicitude.

Les causes de votre priorité sont les suivantes :

Vous êtes les plus méritants à cause de votre obéissance digne de tous les éloges et de votre promptitude à répondre à son appel.

Vous faites partie, à cause de votre place spéciale, et de votre appartenance, de l'entourage du Commandeur des Croyants.

Par ailleurs, votre primauté est agréée par ceux qui vous suivent ; vous leur servez de guide. S'il advient que vous manquez à votre devoir, ou s'il vous arrive de semer la perturbation, les autres vous imiteront ; vous représentez les guides à leur yeux. C'est pourquoi vous devez vous empêcher de lui adresser reproche et vous abstenir de quérir une puissance qui soit supérieure à la sienne. Il est le seul capable de vous assurer la satisfaction de vos vœux, tout comme vous l'avez assurée aux autres. L'habitude ainsi acquise, ne tardera pas à se propager au fur et à mesure dans toutes les couches de la société ; la corruption se généralise alors auprès de l'élite et de la plèbe. Dès lors, aucune force ni même la sévérité ou la résolution la plus ferme ne pourront être d'aucun secours.

Les ennemis trouveront une justification à la calomnie et à la diffamation. Ils n'auront aucune peine à vous talonner. La défaite régnera dans vos rangs. Les bras se tendent pour

combattre lorsqu'ils sont soutenus par la fermeté et la constance des combattants. La cause ne peut jouer qu'avec l'appui de la cause et de l'argument. Ce dernier ne tient pas s'il ne coïncide pas avec la vérité. Quand la première prescription ordonnée par le Commandeur des Croyants est abandonnée, les autres suivront immanquablement. L'ennemi, toujours aux aguets, trouvera dans la brèche ainsi creusée, une invitation pressante à délaisser la surprise en cours de préparation ; il peut, profitant du laisser-aller, tenter une attaque de front.

Que ce que vous dites et vous préparez constitue un instrument à vaincre un ennemi prêt à dénigrer votre *dawla* (régime), tant que Dieu inspire le Commandeur des Croyants à faire régner la justice sur ses sujets ou veillera à étendre son pouvoir dans les recoins les plus reculés. De même, avec l'aide de Dieu, il va continuer à déverser sur vous sa générosité proverbiale ; sa main ne cessera de récompenser les plus entreprenants parmi ses combattants. Par là-même, il persévérera à pallier les premiers délits provenant d'erreurs, ne cessera d'appeler à la raison et à la repentance les rebelles et les sécessionnistes, pardonnera au moment de la puissance et empêchera que le sang ne coule même pour une raison légitime. Vous savez qu'il n'a jamais exécuté un rebelle après l'avoir lié, déchiré le voile [de discrétion] qui couvrait les actions déshonorantes de tout croyant, ou regardé ce que la pudeur ordonne de cacher.

Dieu a alors choisi le Commandeur des Croyants dans ses guerres à l'est et à l'ouest. Par là-même, Il le dispensa d'en décrire les diverses péripéties, si bien connues de votre foule. Toutefois, notre prince a procédé autrement pour certaines. Il vous a informé de ses exploits avec une courtoisie inégalée et une affection considérable ; il a pris soin de ne pas s'y attarder, sauf pour les cas où la chose était voulue afin de réprimander vos oreilles et vos intelligences, vous faire comprendre ses intentions, vous ouvrir les yeux sur votre bonheur et vous montrer le droit chemin. Il se contente d'avoir Dieu pour guide, pour lui-même et pour vous. Dieu est le guide, le meilleur.

En sus des propos qu'il vous a adressés, le Commandeur des Croyants s'en remet entièrement à la protection que Dieu a accordée à son califat pour faire triompher Sa Religion et assurer à Ses créatures les moyens de subsistance. Il est certain que celui qui a abandonné son régime n'a pas agi de la sorte à cause d'un vice de légitimité ; en se défaisant de ses liens, il a

perdu sa bonne fortune, a attiré sur lui l'indigence, la misère et la perte du monde ici-bas et de l'au-delà. Ceux qui se sont abstenus d'accorder au califat toute la gloire qui lui est due, manifestent une absence caractéristique d'intelligence. Ils se trouvent dans l'impossibilité de saisir les causes profondes des événements. Leur attitude les conduit inéluctablement aux conséquences les plus fâcheuses, enfermés dans leurs petites ambitions et démunis de toute protection, malgré leur triste situation.

Ô Musulmans, faites continuer ces bienfaits si considérables. Pour ce, il est indispensable de persévérer à louer celui qui les dispense si généreusement. Vous continuez certainement à vous remémorer votre état antérieur et vous connaissez le triste sort de celui qui a été privé de nos bienfaits. Sa repentance, quand elle vient, est tardive ; elle n'est plus d'aucune utilité ; certes, aucune vigilance ne peut, en ce moment, délivrer de l'égarement un homme perdu, victime d'une erreur passagère.

Ayez confiance du soin que le Commandeur des Croyants porte à vos actes méritoires et aux efforts accomplis par chacun de vous. Il vous accordera, en contrepartie, les récompenses souhaitées, les bienfaits par vous attendus et les gratifications les plus considérables que vos ambitions peuvent concevoir. Vous jouirez, de la sorte, des rétributions réservées par Dieu à celui qui se tient à Sa voie, s'attache à Sa crainte et combat pour défendre Ses droits. Il assume ainsi sa fidélité au pacte de Dieu qui répand Ses dons généreux et Ses présents innombrables jusqu'à la Résidence qui en constitue le degré ultime et la faveur infinie.

Le Commandeur des Croyants exhorte Dieu à vous dédier un sermon qui appelle votre attention sur bonne fortune, raffermisse vos intelligences et coupe court aux convoitises de Satan et de son parti à votre propos. Il procède de la sorte conformément au devoir de guidance, dans le but de faire respecter un droit de Dieu ; auparavant, il avait constaté votre volonté de vous attacher à la protection d'Allah et de jouir des bienfaits résultants de la tâche qu'Il vous a confiée et qu'Il a agréée pour vous.

Le Commandeur des Croyants demande à Dieu — qui a inspiré à l'homme comment L'invoquer grâce à Sa générosité puisqu'Il a garanti l'exhaussement certain de vos demandes, disant à ce propos : « Priez-moi ! Je vous exhausserai » [193]

(193) *Ibid.*, IXL, 60 ; traduction de Blachère, *op. cit.*, vol. II, p. 91.

— de mobiliser votre ferveur à accomplir Ses vœux et de provoquer votre adhésion totale à Son obéissance. Il implore Dieu de vous donner la possibilité de jouir de Ses faveurs les meilleures, continuellement multipliées par votre gratitude. Il Le prie de vous protéger des complots ourdis par les associateurs et les convoitises des rebelles. Il Le supplie de lui accorder — par vous — l'appui le plus solide dont a pu jouir un imam bien guidé et guide sûr de ses fidèles et de le décharger du fardeau de votre responsabilité. Il Le conjure de l'assister dans sa volonté à vous accorder les rétributions les plus généreuses et à vous placer sur la voie de la rectitude afin que vos actions soient les plus rapprochées de la perfection. Il accepte Dieu comme seigneur et support. Il suffit d'avoir Dieu pour Seigneur ! Il suffit d'avoir Dieu pour support !

Dieu vous accorde Sa paix, Sa miséricorde et Ses bénédictions.

Albert ARAZI et
ʿAmikam ELʿAD
(Jérusalem)

LISTE DES SIGLES EMPLOYÉS

Aghānī. — Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, Būlāq, 1284-1285 H.

Akhbār al-ʿAbbās. — Anonyme, *Akhbār al-dawla al-ʿabbāsiyya wa-fīhi akhbār al-ʿAbbās wa-wuldihi*, Beyrouth, 1971.

Al-ʿAlī, *Baghdād.* — Ṣāliḥ A. al-ʿAlī, *Baghdād madīnat al-salām inshāʾuhā wa-tanẓīm sukkānihā fī l-ʿuhūd al-ʿabbāsiyya al-ūlā*, Baghdad, 1985.

Ayalon, « al-Muʿtaṣim ». — Ayalon, D., « The Military Reforms of Caliph al-Muʿtaṣim, Their Background and Consequences » Jérusalem, 1964 (édition provisoire).

Al-Azdī. — Yazīd b. Muḥammad al-Azdī. — *Taʾrīkh al-Mawṣil*, Caire, 1967.

Al-Balādhurī, *Ansāb.* — Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī, *Kitāb ansāb al-ashrāf*, vol. III (al-ʿAbbās et ses descendants), Beyrouth, 1978.

Bartold, *Turkestan*. — Bartold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invation* (English Translation by W. Bartold and H.A.R. Gibb), Londres, 1928.

Blachère, *Coran*. — Blachère, R., *Le Coran*, Traduction selon un essai de reclassement des sourates, Paris 1949-1950.

Bosworth, « The Ṭāhirids », Bosworth, C.B., « The Ṭāhirids and Arabic Culture », *Journal of Semitic Studies*, vol. XIV (1969), pp. 45-79.

Bosworth, *Sistān*. — Bosworth, C.B., *Sistān under the Arabs from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids* (30-250/651-864), Rome, 1968.

Crone. — Crone, P., *Slaves on Horses, the Evolution of Islamic Polity*, Cambridge, 1980.

Daniel. — Daniel, E.L., *Khurāsān under 'Abbāsid Rule 742-820*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1979.

Al-Dīnawarī. — Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Kitāb al-akhbār al-ṭiwāl*, Caire, 1960.

Al-Dūrī, *al-'Aṣr al-'Abbāsī al-Awwal*, Baghdad, 1945.

Gabrieli, « Hārūn al-Rashīd ». — Gabrieli, F., « La successione di Hārūn ar-Rashīd e la guerra fra al-Amīn e al-Ma'mūn », *R.S.O.*, vol. XI (1926-1928), pp. 341-397.

Goldziher, *Studies*. — Goldziher, I., *Muslim Studies* (traduction anglaise G. R. Barber & S. M. Stern), vol. I, Londres, 1967.

Ibn A'tham al-Kūfī, *Kitāb al-futūḥ*, vol. III, Haydarabad, 1395/1975.

Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*. — 'Izz al-Dīn 'Alī b. Muḥammad b. al-Athīr, *al-Kāmil fi l-ta'rīkh*, Beyrouth, 1385/1965.

Ibn Khallikān. — *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, Beyrouth, 1968-1972.

Al-Jahshiyārī. — Muḥammad b. 'Abdūs al-Jahshiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, Caire, 1357/1938.

Kaabi. — Kaabi, M., « Les origines ṭāhirides dans la da'wa 'abbāside », *Arabica*, XIX (1972), pp. 145-164.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī. — Aḥmad b. 'Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rīkh Baghdād*, Caire, 1931.

Kitāb Baghdād. — Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, *Al-Juz' al-sādis min Kitāb Baghdād*, Leipzig, 1908.

Kennedy. — Kennedy, H., *The Early ʿAbbāsid Caliphate*, Londres, 1981.

Khalīfa b. Khayyāṭ. — Khalīfa b. Khayyāṭ al-ʿUṣfurī, *Ta'rīkh Khalīfa b. Khayyāṭ*, Damas, 1968.

Lassner, *Baghdād*. — Lassner, J., *The Topography of Baghdād in the Early Middle Ages, Text and Studies*, Wayne State University Press, Detroit, 1970.

Lassner, *Shaping*. — Lassner, J., *The Shaping of ʿAbbāsid Rule*, Princeton, New Jersey, 1980.

Madelung, « New Documents ». — Madelung, W., « New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and ʿAlī al-Riḍā, *Studia Arabica and Islamica Festschrift for Iḥsān ʿAbbās*, American University of Beirut, 1981, pp. 433-346.

Mughtālīn. — Muḥammad b. Ḥabīb, *Kitāb asmā' al-mughtālīn mina l-ashrāf fī l-Jāhiliyya wa-l-Islām* : ʿAbd al-Salām Hārūn (ed.), *Nawādir al-Makhṭūṭāt* 2 vol. VI, Caire, 1393/1973, pp. 105-235.

Murūj. — ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar*, Ed. Ch. Pellat, Beyrouth, 1966-1979.

Nicol. — Nicol, N.D., *Early ʿAbbāsid Administration in the Central and Eastern Provinces* 132-218 A.H./750-833 A.D., Ph. D. Dissertation, the University of Washington, 1979.

Pipes. — Pipes, D., *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, New Haven & Londres, 1981.

Rifāʿī. — Aḥmad Farīd al-Rifāʿī, *ʿAṣr al-Ma'mūn*, vol. III, Caire, 1346/1928, pp. 26-37.

Ṣafwat. — Aḥmad Zakī Ṣafwat, *Jamharat rasā'il al-ʿArab fī-ʿuṣūr al-ʿarabiyya al-zāhira*, vol. III, Caire, 1356/1937, pp. 377-397.

Shaban, *The ʿAbbāsid Revolution*, Cambridge, 1970.

Shaban, *History*. — Shaban, M.A., *Islamic History. A New Interpretation*. A.D. 750-1055 (A.H. 132-448), vol. II, Cambridge, 1976.

Sharon, *ʿAbbāsid Daʿwa*. — Sharon, M., *The Advent of the ʿAbbāsids*, Ph. D. Thesis, The Hebrew University of Jerusalem, 1970 (en hébreu).

Sharon, *Black Banners*. — Sharon, M., *Black Banners from the East. The Establishment of the ʿAbbāsid State. Incubation of a Revolt*, Jérusalem & Leyde, 1983.

Sourdel, *Vizirat*. — Sourdel, D., *Le vizirat 'abbāside de 749 à 936*, Damas, 1959-1960.

Steppat. — Steppat, F., « From Ahd Ardashīr to al-Ma'mūn : a Persian Element in the Policy of the Miḥna », *Studia Arabica and Islamica. Festschrift for Iḥsān 'Abbās*, American University of Beirut, 1981, pp. 451-454.

Al-Ṭabarī. — Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, 1) éd. De Goeje, Leyde, 1885-1889 ; 2) éd. Dār al-Ma'ārif, Caire, 1968.

'Umar, F., *The 'Abbāsid Caliphate* (132-170/750-786), Baghdād, 1969.

Id., *al-'Abbāsiyyūn al-awā'il* (97-170/716-786), Baghdād, 1392/ 1973.

Al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq. — Anonyme, *Kitāb al-'uyūn wa-l-ḥadā'iq*, éd. Goeje, Leyde, 1869.

Watt, « Mu'tazila ». — Watt, M., « The Political Attitude of the Mu'tazilah », *JRAS*, 1963, pp. 38-57.

Watt, *Islamic Thought*. — *The Formative Period of Islamic Thought*, Édimbourg, 1973.

Al-Ya'qūbī, *Buldān*. — Aḥmad b. Isḥāq b. Wāḍiḥ al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān (BGA)*, VII, Leyde, 1860-1861.

Al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, 1) éd. Houstma, Leyde, 1882 ; 2) Beyrouth, 1379/1960.

Post-Scriptum

Dernièrement, est paru l'ouvrage de P. Crone et M. Hinds, *Gods Caliph: Religious Authority in the First Century of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, qui soulève un certain nombre de sujets traités dans notre article et cite *Risālat al-khamīs*. A notre grand regret, nous n'avons pu insérer dans notre travail les thèses de cette étude importante.